LA IDEOLOGÍA ANARQUISTA

Ángel J. Cappelletti

Es una obra de
Angel J. Cappelletti

La corrección y revisión de
El Grillo Libertario
(elgrillolibertario@nodo50.org)
Primera edición julio de 2010

Editado por
El grillo Libertario, distribuidora anarquista
C/ Florida nº 40, baixos
Ap: 287 - Cornellà de Llobregat
(Barcelona) 08940
www. nodo50.org/elgrillolibertario
tlf/fax: 93 375 58 53

Imprime:
Dep. Legal:
ISBN: 978-84-613-7340-6

Primera Parte: Las Doctrinas Anarquistas.....................................7
1 El anarquismo como filosofía social...9
2 El anarquismo como ideología...11
3 Sociedad y estado..13
4 Estado y gobierno..17
5 Burocracia y parlamentarismo...19
6 La revolución..23
7 Sistemas económicos...25
8 Autogestión..31
9 Federalismo..33
10 Internacionalismo y nacionalismo..35
11 Pacifismo y violencia...37
12 El delito y la pena..41
13 La educación..45
14 El arte y la literatura...49

Segunda Parte: Los Pensadores Anarquistas................................53
1 Prehistoria del anarquismo: el socialismo utópico....................55
2 Prehistoria del anarquismo: William Godwin...........................59
3 Prehistoria del anarquismo: Max Stirner...................................63
4 Nacimiento del anarquismo: Pierre Joseph Proudhon.............65
5 Anarquismo e internacional obrera: Miguel Bakunin..............77
6 Anarquismo y evolucionismo: Piotr Kropotkin........................83
7 El anarquismo del Siglo XX: Errico Malatesta..........................89

PRIMERA PARTE

LAS DOCTRINAS ANARQUISTAS

1
EL ANARQUISMO COMO FILOSOFÍA SOCIAL

El anarquismo, como filosofía social y como ideología, nace en la primera mitad del siglo XX. Igual que el Marxismo, supone pues, la revolución Francesa, el ascenso de la burguesía, la formación de la clase obrera, el nacimiento del capitalismo industrial, tiene sin duda igual que el marxismo una larga prehistoria, pero su formulación explícita y sistemática no puede considerarse anterior a Proudhon.

Aun cuando sus principales representantes como Bakunin y Kropotkin, vincula la concepción anarquista en la sociedad y de la historia con la concepción materialista y evolucionista del universo; aun cuando la mayoría de los teóricos, de Proudhon en adelante, la relación con el ateismo o, para ser más preciso, con el antiteísmo, no puede demostrarse que tal vinculación sea lógica e intrínsecamente necesaria.

De hecho algunos pensadores de singular importancia del anarquismo desconocen y, más aun, contradicen la fundamentación materialista y determinista de la idea anarquista de la sociedad y de la historia. Tal es el caso, en el siglo XX, de Malatesta y Landauer. Tampoco han faltado quienes, como Tolstoi intentaba basar una concepción anarquista en el cristianismo y en la fe, ciertamente adogmática y anticlesiástica, en el Dios evangélico.

Inclusive la absoluta confianza en la ciencia como fuente de conocimientos incontrovertibles acerca del mundo y como sólido fundamento de la sociedad ideal ha sido objeto de severas críticas en el pensamiento anarquista de nuestro siglo.

También en le marxismo son muchos los filósofos que desvinculan hoy totalmente el materialismo histórico (esto es, la concepción que Marx desarrolló sobre la sociedad y la historia) y el materialismo dialéctico (es decir, la filosofía de la naturaleza, que es, sobre todo, obra de Engels).

Así como no faltan en nuestra época quienes pretenden encontrar en el Marxismo un método de investigación e inter-

pretación de la sociedad, que se puede aplicar prescindiendo de cualquier concepción del mundo y de la vida, tampoco han faltado quienes pretenden reducir al anarquismo a un mero fermento revolucionario o a una mera conciencia critica de la izquierda. Esto implica, sin duda, minimizar su significado con el pretexto de universalizarlo y de justificar su necesidad en el mundo actual.

Cosa muy distinta es el reconocimiento de que, en la actualidad, diversas ideas que son típicamente anarquistas o que han surgido históricamente en el contexto de la doctrina y de la praxis anarquista han sido asumidas por la izquierda marxista, y aun por los partidos democráticos, liberales o populistas, o han dado lugar a corrientes autónomas con finalidades determinadas y parciales. Tal es por ejemplo, el caso de la autogestión, hoy inscrita en el programa de muchos partidos socialistas europeos tal es el caso del antimilitarismo, que ha generado el movimiento de los objetores de conciencia en los Estados Unidos y en Europa occidental. Un trasfondo anarquista, no muy claramente definido pero no por eso menos real y actuante, está presente en muchos grupos juveniles y de la llamada «nueva izquierda» en movimientos contestatarios, feministas, antirracista, ecologistas, etc.

2
EL ANARQUISMO COMO IDEOLOGÍA

Un problema bastante discutido entre los historiadores y politólogos es el carácter de clase de la ideología anarquista. En el pasado los marxistas sin excepción se empeñaban en presentar el anarquismo ya como una ideología de los pequeños propietarios rurales y de la pequeña burguesía (artesanos, etc.) ya como una ideología del lumpen proletariat. El propio Marx trataba a Proudhon como un petit-bourgeois y a Bakunin como un «desclasado». Hoy algunos marxistas más lúcidos o menos dogmáticos reconocen que el anarquismo ha sido y es una de las alternativas ideológicas de la clase obrera.

Si de algo sirviera recordar que Proudhon era hijo de un tonelero y de una sirvienta, mientras Marx lo era de un próspero abogado y Engels de un rico industrial. Pero entonces tendríamos que traer a colación también el hecho de que Kropotkin era un príncipe de las más antiguas estirpes nobiliarias del imperio Ruso y que Bakunin era también miembro de una aristocrática familia, vinculada con altos dignatarios de la corte del zar.

Lo cierto es que allí donde el anarquismo floreció y logró influencia decisiva sobre el curso de los acontecimientos, sus huestes estaban mayoritariamente integradas por obreros y campesinos. Varios ejemplos podrían traerse, pero el más significativo es, sin duda, el de España.

Bien sabido es que, pese al esfuerzo y al disciplinado tesón de los enviados de Marx y de los discípulos de Pablo Iglesias, la clase obrera española, en la medida en que tuvo alguna ideología consciente, fue mayoritariamente anarquista (al menos entre 1870-1940). No en todas las regiones y provincias de España, sin embargo, el anarquismo arraigó con igual fuerza. Su principal baluarte fue, indiscutiblemente, Barcelona. Ahora bien, Barcelona era la ciudad más industrializada y, por consiguiente, la de mayor población obrera en la península. La conclusión es clara no se puede dudar de que el anarquismo es allí la ideología de la clase obrera, y ello no sólo porque la mayor parte de

los trabajadores industriales la han abrazado como propia, sino también porque tal ideología es el motor principal (si no único) de todos los cambios auténticamente revolucionarios que allí se producen. Pero es cierto también que en muchas regiones el anarquismo es profesado por las masas de los campesinos sin tierra y que en esas regiones en nombre del anarquismo se realiza todo cuanto de revolución se hace.

Más aun, inclusive el lumpen proletariat ha abrazado a veces el anarquismo, sobre todo en los momentos de gran agitación social y de efervescencia revolucionaria (lo cual no quita que otras veces se haya puesto al servicio del fascismo).

¿Quiere esto decir, entonces, que el anarquismo es una ideología poli clasista? Quiere decir que, aunque surge, se desarrolla y alcanza su mayor fuerza dentro de la clase obrera, es una ideología de todas las clases oprimidas y explotadas en cuanto tales, mientras sean capaces de liberarse sin oprimir o explotar a otras clases, quiera decir que, si bien halla ante la clase obrera su protagonista, corresponde asimismo a otras clase sometidas e inclusive puede extenderse a minorías discriminadas. En esto se muestra el carácter amplio y no dogmático del anarquismo: no tendría ninguna dificultad en aceptar que la clase obrera puede, en determinadas circunstancias históricas, dejar de ser la protagonista de la revolución y que su bandera pueda ser recogida por otra clase o por un sector de otra clase. Las ideas de Marcuse a este respecto, que tanto escandaliza a la ortodoxia marxista, no son una herejía ni siquiera una novedad para el anarquismo. Dentro de la misma clase obrera son los sectores más explotados, las víctimas de los mayores rigores del sistema capitalista y de la más cruel represión político-militar lo que, en general, se inclinan más hacia el anarquismo.

El marxismo, por el contrario, encuentra sus mejores adeptos sobre todo en las capas medias y altas de la clase obrera, entre los obreros especializados, alfabetizados, entre los semi-técnicos y los casi letrados y desde luego, entre quienes renuncian a la opción pequeño burguesa por la aspiración más o menos consciente al funcionariado en el presunto estado «socialista».

3

«Anarquismo» no significa en modo alguna ausencia de orden o de organización. Los pensadores anarquistas, desde Proudhon, opusieron el orden inmediatamente, surgido de la vida misma de la sociedad, de la actividad humana y del trabajo, al orden trascendente, externo, impuesto desde afuera por la fuerza física, económica o intelectual. El primero, que no sólo el único autentico sino también el único sólido y duradero, supone la supresión del segundo, falaz y esencialmente inestable. En esta oposición se basa la aparente paradoja Proudhoniana: la libertad no es la hija del orden sino su madre.

Aunque en un momento dado se produjo un debate bastante violento entre los anarquistas partidarios de la organización por un lado y los enemigos de la misma por otro, la disputa se refería, más bien al tipo de organización deseable y a al participación de los anarquistas en los sindicatos. Nadie o casi nadie ha desconocido la necesidad de una organización; todos los anarquistas, sin excepción, se han pronunciado contra cualquier organización artificiosa, impuesta y, sobre todo, vertical; no quiere decir, tampoco, negación de todo poder y de toda autoridad: quiere decir únicamente negación de todo poder permanente y de toda autoridad instituida, o en otras palabras, negación del Estado.

Los anarquistas pueden admitir perfectamente la intrínseca autoridad del médico en lo que se refiere a la enfermedad y a la salud pública en general o del agrónomo a lo que toca al cultivo del campo: no pueden aceptar, en cambio, que el médico o el agrónomo que por el hecho de haber sido elegidos por el sufragio universal o impuesto por la fuerza del dinero o de las armas, decidan permanentemente sobre cualquier cosa, sustituyan a la voluntad de cada uno, determinen el destino y la vida de todos. Del mismo modo que las sociedades llamadas primitivas no desconocen el poder (y aún, como quiere Clastres, el poder político), pero se caracteriza esencialmente frente a los pueblos civilizados por ignorar al estado, esto es,

el poder político permanente e instituido, los anarquistas aspiran a una sociedad no dividida entre gobernantes y gobernados, a una sociedad sin autoridad fija y predeterminada, a una sociedad donde el poder no sea trascendente al saber y a la capacidad moral e intelectual de cada individuo.

En una palabra los anarquistas no niegan el poder sino ese coágulo del poder que se denomina Estado: tratan de que el gobierno, como poder político trascendente se haga inmanente, disolviéndose en la sociedad.

La sociedad, que todos los pensadores anarquistas distinguen cuidadosamente del estado, es para ellos una realidad natural, tan natural por lo menos como el lenguaje. No es el fruto de un pacto o un contrato. No es, por consiguiente, algo contingente, accidental, fortuito. El Estado por el contrario, representa una degradación de esa realidad natural y originaria. Se lo puede definir como la organización jerárquica y coactiva de la sociedad. Supone siempre una división permanente y regida entre gobernantes y gobernados. Esta división se relaciona obviamente con la división de clases y gobernados, implica el nacimiento de la propiedad privada.

El marxismo coincide en líneas generales, con esta última tesis. Pero un grave problema se plantea a este propósito y la solución del mismo vuelve a dividir a marxistas y anarquistas. Para los primeros la propiedad privada y a la aparición de las clases sociales da origen al poder político y al Estado. Éste no es sino el órgano o el instrumento con que la clase dominante asegura sus privilegios y salvaguarda su propiedad. El poder político resulta así una consecuencia del poder económico. Éste surge primero y engendra aquél. Hay, por tanto, una relación lineal y unidireccional entre ambos: poder económico (sociedad de clases) poder político (Estado). Para los anarquistas, en cambio, es cierto que el estado es el órgano de la clase dominante y que el poder económico genera el poder político, pero éste no es si no un momento del proceso genético: también es verdad que la clase dominante es órgano del estado y que el poder político genera el poder económico, La relación es aquí circular y, sin duda dialéctica (a pesar de

que algunos anarquistas como Kropotkin, rechacen toda forma dialéctica): poder económico (sociedad de clases) poder político (Estado).

La raíz de todas las diferencias entre marxismo y el anarquismo en lo referente a la idea de la sociedad, del Estado, de la revolución, se encuentran precisamente aquí.

Los anarquistas saben (desde Proudhon y Bakunin) que una revolución que pretenda acabar con las diferencias de clase sin acabar al mismo tiempo (y no más tarde) con el poder político y la fuerza del Estado está inevitablemente condenada no sólo a consolidar el Estado y atribuirle la totalidad de los derechos, sino también a engendrar una nueva sociedad de clases una nueva clase dominante. En este sentido, las palabras que Bakunin escribiera en su polémica con Marx y la socialdemocracia de su tiempo resultaron proféticas. Algunos marxistas lo reconocen así en nuestros días, obligados por el mismo Marx a confesar que los países llamados «socialistas» han sustituido simplemente el clásico capitalismo de la libre empresa por un capitalismo de Estado; que el papel de la burguesía ha sido cómodamente asumido, en la URSS, por una clase nueva tecno-burguesa; que las llamadas «democracias populares», lejos de superar las limitaciones e incongruencias de la democracia representativa, las han grabado hasta la caricatura, y que de la auténtica democracia directa de los soviets de 1918 no queda hoy sino el nombre irónicamente adosado al nombre de un Estado donde no hay ningún tipo de autogestión auténtica.

ESTADO Y GOBIERNO

El principal centro de los ataque de los anarquistas es el Estado porque éste representa la máxima concentración del poder. La sociedad está dividida esencialmente por obra del estado; los hombres se encuentran alienados y no pueden vivir una vida plenamente humana gracias, ante todo, a tal concentración de poder. La existencia del poder es algo natural en la sociedad: cada individuo y cada grupo natural dispone de un poder más o menos grande, según sus disposiciones físicas e intelectuales.

Tales diferencias no son nunca, por si misma, demasiado notables. En términos generales puede decirse que la vida social tiende a hacerlas equivalentes. En ningún caso el exceso del poder que naturalmente dispone el individuo o un grupo natural basta para establecer un dominio sobre la sociedad y sobre los demás hombres considerados en conjunto.

Sin embargo por causas diferente, y no siempre claramente comprendidas, el poder de los individuos y de los grupos comienza a reunirse y a concentrarse en unas pocas manos. El fenómeno básico que da origen a tal concentración puede describirse como una delegación (que pronto se convierte en cesión definitiva) de los poderes de los individuos y de los grupos naturales (comunidades locales, gremios, guildas, confraternidades, etc.). En términos éticos cabría describir tal cesión como una actitud de fundamental pereza o cobardía. Desde un punto de vista social debe explicarse así: los hombres (individuos y grupos) ceden a determinados individuos el derecho de defenderse y de usar sus energías físicas, a cambio de ser eximidos del deber de hacerlo. Nace así el poder militar. Ceden también el derecho de pensar, de usar su capacidad intelectual, de forjar su concepción de la realidad y su escala de valore, a cambio de ser relevados de la pesada obligación y del duro deber de hacerlo. Nace entonces el poder intelectual y sacerdotal. Guerreros y sacerdotes exigen al mismo tiempo una partición de los bienes económicos y, ante todo, de la tie-

rra. Y para hacer respetar los derechos que se les han cedido y las propiedades que ipso facto han adquirido, instituyen al estado y la ley, y eligen de su propio seno al gobernante o los gobernantes.

Nace así, junto con las clases sociales y a la propiedad privada, el Estado, que en síntesis, cifra y garantía de todo poder y de todo privilegio. Lejos de ser, pues, una entidad universal, imparcial, anónima, el Estado es la expresión máxima de los intereses de ciertos individuos y de ciertas clases. Lejos de ser la más perfecta encarnación del espíritu, nace de la cobardía y se nutre de los más mezquinos intereses.

5

BUROCRACIA Y PARLAMENTARISMO

La crítica del Estado asume una forma particular en la crítica de la burocracia. Y esta es sin duda la forma más accesible al público no anarquista, al ciudadano común y ajeno a cualquier ideología política de los grandes centros urbanos e industriales. Por otra parte, también han sometido a crítica a la burocracia muchos pensadores liberales y hasta algunos marxistas. Así, De Tocqueville concuerda con Kropotkin en el análisis de la burocracia francesa.

La burocracia nace del Estado y puede decir que se desarrolla dentro de él. No hay Estado sin burocracia y ésta extiende sus funciones a medida que el Estado se hace más estado, es decir, a medida que éste se hace más centralista y autoritario. En primer lugar, los pensadores anarquistas suelen señalar la irracionalidad de la estructura burocrática; después su naturaleza mecánica opresiva; y, su carácter antieconómico. Durante el antiguo régimen, si el viento derriba un árbol en un camino público -observa Kropotkin- , no se le podía retirar y vender sin haber cinco o seis trámites: con la tercera república es preciso intercambiar no menos de cincuenta documentos. El Estado genera así una burocracia de miles de funcionarios y gasta en pagarles miles de millones. Pero al mismo tiempo prohíbe a los campesinos unirse entre si para solucionar sus problemas comunales. Tales observaciones de Kropotkin cobran cada día mayor vigencia, ya que la burocracia crece y se multiplica de año en año, al mismo tiempo que resulta más ineficaz y parasitaria.

En el siglo pasado, se necesitaban semanas para llegar de Caracas a Buenos Aires, pero podía uno embarcar uno casi sin tramite burocrático alguno; en nuestros días el viaje se hace en unas horas, pero se necesitan semanas para llenar todos los requisitos previos que el estado exige al viajero. Está de más que esta impertinencia fastidiosa y tanto más irritable cuanto más pequeño, lejos de haber sido atenuada en los llamados «países socialistas», se han potenciado al máximo: los burócratas

han llegado a constituirse allí en la nueva clase dominante, por que, sin haber logrado la propiedad «jurídica» de los medios de producción, han concentrado en sus manos los medios de decisión, como bien advierte Cornelius Castoriadis. En los llamados «países democráticos», a su vez, la burocracia como clase no sólo comparte el poder con los dueños de los medios de producción, es decir, con los capitalistas (por lo demás agrupados en grandes empresas transnacionales que equivalen, desde el punto de vista económico, a los estados «socialistas»), si no que inclusive se sobrepone a los mismos capitalistas, «como clase empresarial» o como «clase política».

Los anarquistas se han opuesto siempre a la democracia representativa y al parlamentarismo por que consideran que toda delegación del poder por parte del pueblo lleva infaliblemente a la constitución de un poder separado y dirigido contra el pueblo.

En el antiparlamentarismo coincidieron, durante un tiempo, con los bolcheviques y los marxistas revolucionarios. Más allá de las posiciones de éstos, que se oponían a la democracia indirecta y a los comicios democráticos por que aspiraban simplemente a imponer la dictadura del proletario (esto es, la dictadura del partido), los anarquistas propusieron siempre como única alternativa la democracia directa. Democracia -piensan- supone burocracia, democracia representativa supone manipulación de la voluntad popular por parte del gobierno y de las clases dominantes; democracia representativa quiere decir de los menos aptos y decisión en manos de los que no saben. ¿Puede acaso un diputado, aun cuando fuera un sabio en algún campo particular (que es difícil que lo sea), opinar y decidir con competencia sobre todos los problemas, tanto educativos como financieros, tanto jurídicos como criminológicos, tanto culturales como agrícolas? Y, por otra parte, aun cuando pudiera, aun cuando la tradujera alguna vez. ¿Cómo podría saberse que la seguirá traduciendo siempre? ¿Cómo puede un hombre hacer representar su opinión por un lapso de cuatro o seis años, cuando no puede saber si quiera qué opinará la semana que viene?

Para los anarquistas, la democracia representativa es una ficción, más o menos hábilmente tramada por la burguesía para detentar el poder del pueblo y de los trabajadores. Sólo la democracia directa (en forma de consejos, soviets, asambleas, comunales, etc.), es democracia auténtica y merece el nombre (lamentablemente degradado) de democracia popular.

6
LA REVOLUCIÓN

La existencia de una sociedad de clases está irrescindiblemente vinculada, para el anarquismo, con la abolición del Estado. Por tal razón, el criterio para discernir la autenticidad de una revolución está dado por la real y efectiva liquidación de poder político y del aparato estatal desde el mismo instante en que la revolución se produce. Los anarquistas no han comprendido jamás la teoría marxista del estado como superestructura que caería por si mismo, como fruto maduro, cuando se instaurara el comunismo y desaparecieran los últimos vestigios de la sociedad de clases. Afirmar como Engels, que en un remoto futuro el estado será relegado al museo de antigüedades, les parece una actitud singularmente evasiva e irrealista. Esto no quiere decir, sin embargo, que para ellos el estado pueda y deba abolirse al día siguiente de la revolución. Ningún pensador anarquista ha defendido tal idea, y contra ella se pronunciaron con claridad tanto Kropotkin como Malatesta. Pero ningún pensador anarquista ha dejado tampoco de insistir en la exigencia de iniciar la liquidación del Estado junto con y no después de la demolición de la superestructura clasista de la sociedad. La revolución es entendida por los anarquistas no como conquista del Estado sino como la supresión del mismo.

Desde un punto de vista positivo, muchos teóricos del anarquismo, como Bakunin y Kropotkin, la conciben simplemente como la toma de posiciones de campos, fábricas y talleres (de la tierra y de los medios de producción) por parte de los productores. Lo cual no excluye, para ellos, la necesidad de defender con las armas la expropiación o, por mejor decir, esta restitución de toda la riqueza a quienes son sus legítimos dueños, puesto que la han creado. Quienes no apelan a la idea de la revolución, como es el caso de Proudhon y sus discípulos, confían de todas maneras en la acción mutualista de los productores, que han de conducir de por si a una autogestión integral y a la liquidación de la idea misma de la propiedad y del Estado.

7
SISTEMAS ECONÓMICOS

Aunque todos los anarquistas, sin excepción, aspiran a la instauración de una sociedad sin clases, no todos están de acuerdo con el régimen de propiedad que debe establecerse en ella. Podría decirse, sin embargo, que tres doctrinas concitaron sucesivamente la adhesión de la mayoría de ello. En un primer momento fue el mutualismo de Proudhon; después, en una segunda época, predominó el colectivismo de Bakunin; finalmente, en tercer lugar, se impuso mayoritariamente el comunismo de Kropotkin.

Podría añadirse todavía un cuarto momento, en el cual el comunismo no deja de presentarse como forma ideal pero sin que se le considere el único y exclusivo sistema compatible con la sociedad sin clases y sin Estado. Esta posición es sostenida sobre todo por Malatesta.

El mutualismo, cuyo supuesto es la negación de la propiedad (considerada como *ius utendi et abutendi*), no niega la «posesión», inclusive personal, de a tierra, pero se basa en la idea de que, siendo el trabajo la única fuente de toda riqueza, nadie tiene derecho sino a lo que ha producido. La propiedad privada implica el robo, la apropiación ilegítima, y genera el despotismo y la noción de la legitima autoridad estatal. El comunismo es opresión y servidumbre, contradice el libre ejercicio de nuestras facultades y nuestros más íntimos sentimientos, recompensa por igual la pereza y el trabajo, el vicio y la virtud.

La solución del mutualismo consiste en lo siguiente, según lo expresa el propio Proudhon: 1) Niega la propiedad privada (que es el suicidio de la sociedad); afirma la posesión individual (que es la condición de la vida social); 2) El derecho de ocupar la tierra debe ser igual para todos. Así, el número de poseedores varia, pero la propiedad no puede llegar a establecerse; 3) como todo trabajo humano resulta de una fuerza colectiva, toda la propiedad se convierte en colectiva e indivi-

sa; el trabajo destruye la propiedad; 4) Puesto que el valor de un producto resulta del tiempo y el esfuerzo que cuesta, los trabajadores tienen iguales salarios; 5) Los productores sólo pueden comprarse por los productores y; que la condición de todo cambio es la equivalencia, no hay lugar alguno para lucro o ganancias; 6) La libre asociación, que se limita a mantener la igualdad en los instrumentos de producción y la equivalencia en todos los intercambios, es la única forma justa de organizar económicamente la sociedad; 7) Como consecuencia, todo gobierno del hombre por el hombre debe desaparecer: la más alta perfección de la sociedad consiste en la síntesis del orden y de la anarquía.

El mutualismo Proudhoniano se basa en al asociación de productores y consumidores. Reestablece como norma el cambio mutuo, es decir, el trueque de un objeto por otro equivalente, esto es, por otro cuya producción represente el mismo trabajo. Todo cambio se hace a partir de su precio de costo; todo productor tiene quien desee adquirir sus productos; no necesita ningún capital para comenzar el trabajo. Suprimido el lucro, los precios se reducen al mínimo y el método de producción capitalista desaparecerá para ceder su sitio al mutualismo o a la asociación. Con el objeto de promover éste magno y, sin embargo, no violento cambio social, propone precisamente Proudhon la creación del banco del pueblo, que tendrá por meta fomentar el crédito gratuito y mutuo y el intercambio de productos equivalentes entre los trabajadores. El segundo momento es el colectivismo, doctrina económica sostenida por Bakunin, adoptada en general por los antiautoritarios o federalistas, dentro de la primera internacional.

Bakunin que, como Proudhon, rechazaba el comunismo por vinculado a un autoritarismo jacobino (piensa, sobretodo, en los seguidores de Babeuf, en Cabet y en Blanqui), es colectivista por que cree indispensable mantener el principio: «De cada uno según su capacidad; cada unos según sus meritos». Supone que el olvido de esta norma no sólo implicaría una injusticia para con lo mejores trabajadores si no también una drástica disminución del producto social.

Según la fórmula colectiva, la tierra y los instrumentos de producción deben ser comunes, pero el fruto del trabajo debe ser repartido en proporción de esfuerzo y la calidad del trabajo de cada uno. De está manera, aunque bajo modalidades un tanto diversas, se conserva el régimen de salario.

El colectivismo, que adoptaron luego como meta inmediata los socialdemócratas y que el Estado bolchevique pretende haber implantado (aunque no es difícil ver que allí, por una parte, no hay real correspondencia entre esfuerzo o mérito y salario, y por otra no hay verdadera propiedad social de los medios de producción) fue objeto pronto de agudas críticas en el seno de grupos anarquistas.

Surgió así el tercer momento, que es el comunismo cuyo principal (aunque no el primero) representante fue Kropotkin. Esta doctrina económica se impuso a partir de la década del ochenta en Francia (en Italia ya desde el setenta, en España sólo después del novecientos). Su punto de partida es: «De cada uno según su capacidad y a cada uno según sus necesidades».

Los anarco-comunistas aspiran a suprimir por completo cualquier forma de salario. No sólo la tierra y los medios de producción deben ser comunes, según ellos, sino también el producto. El criterio de distribución está dado por las necesidades reales de cada miembro de la sociedad.

Refutando a los colectivistas que consideran imprescindible para la justicia que cada trabajador reciba una parte del producto proporcional a su propio y personal esfuerzo, los comunistas responden, por boca de Kropotkin, cualquier producto, cualquier bien económico es, en realidad, fruto de la cooperación de todos los trabajadores, tanto del propio país como del extranjero, tanto del presente como del pasado. ¿Cómo se podrá medir y segregar en la gran masa de la riqueza social la parte que corresponde al esfuerzo y a la inteligencia de cada uno? ¿Acaso el mayor esfuerzo y la mayor inteligencia hubiera podido crear sola y sin ningún auxilio una parte, siquiera ínfima, de aquella riqueza social? Por otro lado, cuando se trata de valorar el trabajo de cada uno de acuerdo con el costo

total de la formación del trabajador (como quieren no sólo Ricardo y Marx, sino también los anarco-colectivistas), los anarco-comunistas se preguntan: ¿Cómo calcular los gastos de producción de la fuerza laboral sin tener en cuenta que, tal vez, un buen obrero cuesta a la sociedad más que un artesano o que un profesional, dado el alto número de hijos de obreros muertos por anemia u otras enfermedades «sociales»? Las discusiones entre colectivistas y comunistas dentro del campo del anarquismo dominaron las dos últimas décadas del siglo pasado y aun de la primera del presente.

Como resultado de ellas surgieron posiciones menos rígidas. Así Malatesta, sin dejar de considerar al comunismo como la forma ideal de organización económica de una sociedad sin Estado, adopta una forma muy abierta frente a todas las demás propuestas (mutualismo, cooperativismo, colectivismo, etc.) y se pronuncia el experimento en éste terreno. El cubano-español Tárrida de Mármol, seguido entre otros por Max Nettlau y por Ricardo Mella en su última época, define simplemente un «anarquismo sin adjetivos».

Los tres sistemas señalados bien podrían entenderse como momentos evolutivos de una misma doctrina que intenta explicar la producción y distribución de los bienes de una sociedad sin clases y sin Estado. El mutualismo corresponde al tránsito de una economía agrario artesanal hacia el industrialismo; el colectivismo se plantea en la primera fase del desarrollo industrial y con la inicial expansión del capitalismo; el comunismo se impone ante el cenit de la burguesía, con el auge del imperialismo y el colonialismo, con la internacionalización del capital, en la era de los trusts y de los monopolios.

A los tres sistemas sociales se les presentaron objeciones, nunca entera y satisfactoriamente resueltas. Los comunistas consideran que en el mutualismo y en el colectivismo hay un residuo de individualismo burgués. Ven en el salario un medio para mantener, en cierta medida una jerarquía socioeconómica y la sociedad de clase. Los colectivistas, por su parte, consideran que el régimen comunista quita todo incentivo al trabajador y que sólo podrá mediante un férreo control estatal.

De cualquier manera, aunque estas últimas objeciones pueden ser desechadas, el comunismo, tal como lo conciben los anarquistas, supone una abundancia prácticamente indefinida de viene y servicios, situación que nada permite esperar en un futuro próximo.

8
AUTOGESTIÓN

Si algún concepto práctico y operativo pudiera sintetizar la esencia de la filosofía social del anarquismo, éste sería el de la autogestión. Así como el mismo Proudhon, que utilizó por vez primera el término anarquismo, dándole un sentido no peyorativo y usándola para designar su propio sistema socioeconómico y político, pronto prefirió sustituirla por otra (mutualismo, democracia industrial, etc.) que tuviera un significado positivo (y no meramente negativo, como «anarquismo»), hoy podríamos considerar que el término «autogestión» es un sinónimo bueno de «anarquismo».

Sin embargo, tal equivalencia semántica no se puede establecer antes de haber dejado establecida una serie de primicias y de haber hecho una serie de precisiones. La palabra «autogestión» y el concepto que presenta son de origen claramente anarquista. Más aún, durante casi un siglo ese concepto (ya que no la palabra) fue el santo y seña de los anarquistas dentro del vasto ámbito del movimiento socialista y obrero. Ninguna idea separó más tajantemente la concepción anarquista y la concepción marxista del socialismo de la primera internacional que la de la autogestión obrera.

Pero en las últimas décadas, la idea y, sobre todo, la palabra, se han ido difundiendo fuera del campo anarquista, se han expandido en terrenos ideológicos muy ajenos al socialismo libertario y, por lo mismo, han perdido peso y densidad, se han diluido y rivalizado. Hoy hablan de «autogestión» socialdemócratas y eurocomunistas, demócratas cristianos y monárquicos.

A veces se confunde la «autogestión» con la llamada «cogestión», en la cual los anarquistas no pueden menos que ver un truco burdo del neocapitalismo. A veces, se le vincula con la economía estatal y se le ubica en el marco jurídico-administrativo de un estado, con democracia «popular» (Yugoslavia) o representativa (Israel, Suecia), etc. Una sombra de

«autogestión» puede encontrarse inclusive en la «comunas campesinas» del mastodóntico imperio marxista confuciano de China. Y no faltan tampoco rastros de la misma en regimenes militares (como el que se implantó en Perú en 1967) o en dictaduras islámico populistas (como en Libia). Pero la autogestión de la que hablen los anarquistas es la autogestión integral, que supone no sólo la toma de posesión de la tierra y los instrumentos de trabajo, sino también la coordinación y, más todavía la federación de las empresas (industrial, agraria y de servicio, etc.) entre si, primero a nivel regional y nacional y, finalmente, como meta última, a nivel mundial.

Si la autogestión se propone en forma parcial, si en ella interviene (aunque sea desde lejos y como mero supervisor) el Estado, si no tiende desde el primer momento a romper los moldes de la producción capitalista, deja enseguida de ser autogestión y se convierte, en el mejor de los casos, en cooperativismo pequeño-burgués.

Por otra parte, no se puede olvidar que una economía autogestionaria es socialista -más aún, parece a los anarquistas la única forma posible de socialismo- no sólo porque en ella la propiedad de los medios de producción ha dejado de estar en manos privadas, sino también, y consecuentemente, porque el fin de la producción ha dejado de ser el lucro.

De hecho, el mayor peligro de todo intento autogestionario, inclusive del que alguna vez se dio en un contexto revolucionario (como en la España de 1936-1939), se cifra en la fuerte inclinación, que siglos de producción capitalista han dejado en la mente de los trabajadores, hacia la ganancia y la acumulación capitalista.

Una vez salvados todos los escollos previos (entre los cuales emerge uno tan duro y abrupto como el Estado), la autogestión deberá salvar todavía el más peligroso y mortal de todos: la tendencia a reconstruir una nueva forma de capitalismo.

9
FEDERALISMO

En el seno de la Primera Internacional los partidarios de Bakunin solían autodenominarse «federalistas» (por oposición a los seguidores de Marx, a quienes llamaban «centralistas»).

En tal contexto parece evidente que «federalista» se toma como sinónimo de «antiautoritario» y que el término «autoritario» es considerado, a su vez, como equivalente a «centralista».

Estos adjetivos que, en primer término, marcaban diferentes posiciones frente a la organización de la Internacional obrera, sirvieron inmediatamente para señalar también diferentes modos de interpretar la organización de la futura sociedad socialista.

No fueron, sin embargo, Bakunin y sus discípulos quienes primero utilizaron el concepto de «federalismo». Ya Proudhon había elaborado una teoría de la federación como contrapartida de la teoría del Estado y, al mismo tiempo, de la economía política clásica.

El «federalismo», tal como lo entienden los bakuninistas (y, posteriormente, Kropotkin, Malatesta, etc.), no debe confundirse, en modo alguno, con el federalismo puramente político o con la mera descentralización administrativa, que muchas veces ha sido postulada por ciertos sectores del liberalismo y otras ha servido inclusive como careta de la reacción aristocrática y clerical. Recuérdese que durante la Revolución Francesa los girondinos se proclamaron partidarios de la república federal y que en nuestro siglo la Action Française defendía (no sin citar a Proudhon) la idea de una Francia federal (por oposición a la Francia centralista, que presumía de origen jacobino).

«Federalismo» significa, para los anarquistas, una organización social basada en el libre acuerdo, que va desde la base local hacia los niveles intermedios de la región y de la nación y, por fin, hacia el plano universal de la humanidad.

Así como los individuos se asocian libremente para formar comunas, las comunas se asocian libremente hasta constituir la federación local; las federaciones locales lo hacen, a su vez, para formar federaciones regionales o nacionales; éstas, por fin, se agrupan, siempre mediante pactos libremente concertados, en una federación universal. El principio federativo implica, pues, un movimiento contrario al principio estatal, que se realiza desde arriba hacia abajo. Y en este sentido sería totalmente erróneo (aun utilizando los recursos de un menguado y pueril estructuralismo) considerar que la federación defendida por el anarquismo no es sino otro modo de designar al Estado.

Por otra parte, el federalismo anarquista se refiere, ante todo, a la organización económica: la toma de los medios de producción por parte de los productores libremente asociados. Y esto supone, evidentemente, la autogestión.

La comunidad de los trabajadores, que decide con absoluta autonomía la producción, la distribución y el consumo de los bienes, decide también todos los aspectos de la vida social, de la administración, de la sanidad, de la educación, de la cultura, etc. Y desde este punto de vista sustituye a toda autoridad política.

Se trata nada más (y nada menos), como puede advertirse, de los «soviets», que tan promisoriamente surgieron con la Revolución Rusa, en 1917, y tan lamentablemente se convirtieron pronto (ya desde 1919) en meros órganos del Comité Central del Partido Bolchevique.

10
INTERNACIONALISMO Y NACIONALISMO

El anarquismo es esencialmente internacionalista, como lo fue, en sus orígenes, el socialismo marxista.

En la medida en que las fronteras políticas son obvia consecuencia de la existencia de los Estados, los anarquistas no pueden menos que considerarlas también fruto de una degeneración autoritaria y violenta de la sociedad.

El cosmopolitismo de los antiguos cínicos y estoicos, fundado en la idea de la humanidad como un todo natural y moral, es acogido, a través de ciertos aspectos de la ilustración, como uno de los componentes esenciales de la filosofía social anarquista.

Mientras en el marxismo la actitud internacionalista (tantas veces minimizada y negada, inclusive antes de la neoeslavofilia de Stalin) se funda en la idea de que la clase social constituye, por encima de toda frontera política y cultural, un vínculo universal más sólido que la pertenencia a un mismo Estado o a una misma raza o nacionalidad, en el anarquismo se funda simple y absolutamente en la convicción de que no hay unidad más real (puesto que no hay ninguna más natural) que la de la especie humana.

En el marxismo, la posición internacionalista deriva de un hecho histórico; en el anarquismo, de un hecho biológico y de una exigencia ética.

La patria es rechazada en la medida en que se vincula con el Estado nacional; en la medida en que se deja representar por un gobierno y se presenta como enfrentada a las otras «patrias»; en la medida en que exige un ejército o fuerza armada para conservar su ser y su identidad. El antinacionalismo anarquista deriva de su antiestatismo y genera, a su vez, el antimilitarismo y el pacifismo del cual hablaremos más adelante.

La literatura de propaganda anarquista ha insistido mucho, sin embargo, a semejanza de la marxista, en el usufructo de la noción de «patria» por parte de la burguesía. Y lo cierto es

que el nacionalismo, en la Edad Moderna, ha estado siempre vinculado a la clase burguesa y ha sido siempre ajeno, como ideología, a la clase obrera.

Si por nacionalismo se entiende la consideración de la nación y del Estado nacional como un valor supremo, podría verse al anarquismo como su más clara antítesis, esto es, como un antinacionalismo radical. Pero si, prescindiendo de lo ideológico, nos atenemos al plano de los sentimientos y los vínculos afectivos, ningún anarquista negará, por lo menos en la práctica, que el amor hacia la tierra que nos vio nacer (a su paisaje, a su lengua, a sus tradiciones, etc.) es, por lo menos, tan natural como el amor que sentimos por nuestros padres, hermanos e hijos. El nacionalismo, en este sentido, como bien lo veía Landauer, no es sin duda incompatible con el internacionalismo y con el repudio del Estado y de la guerra. Pocos pensadores hubo más rusos que Tolstoi o más franceses que Proudhon; pocos españoles más españoles que los militantes de la FAI.

11
PACIFISMO Y VIOLENCIA

El anarquismo repudia las guerras entre Estados, ante todo porque repudia al Estado. Toda guerra de este tipo, en efecto, tiene por fin afirmar y expandir el poder de un Estado en detrimento de otro.

A partir de Bakunin, la guerra se interpreta como una lucha por imponer los intereses de un sector de la clase burguesa sobre otro. Puesto que lo que importa es la defensa de los capitales y de las empresas vernáculas, que peleen los capitalistas y los empresarios, arguye la propaganda anarquista antibélica, dirigida sobre todo a obreros y campesinos. En este punto tal propaganda coincidió durante mucho tiempo con la de los socialistas marxistas.

Pero el anarquismo no se detiene en condenar el hecho de la guerra. Condena también la institución misma del ejército. No es sólo antibelicista sino también antimilitarista. Y ello no solamente porque ve en las Fuerzas Armadas uno de los más sólidos soportes del Estado y de la clase dominante, sino también porque considera a cualquier Ejército una institución basada en la obediencia absoluta y estructurada vertical y jerárquicamente. Hasta podría decirse que ve en el Ejército el arquetipo o la idea pura del Estado, con sus dos elementos esenciales (coacción-jerarquía).

Esta oposición a la guerra, basada en el internacionalismo y en el antiestatismo, parece comportar una oposición a la violencia.

Sin embargo, la mayoría de los anarquistas considera que la acción directa, bajo la forma de acción violenta y terrorista contra el Estado y contra la burguesía, es no sólo un medio lícito sino también el único medio posible en muchas circunstancias para alcanzar los fines propuestos, a saber, la sociedad sin clases y sin Estado. Más aún, durante mucho tiempo (y aún hoy), prevalece en la fantasía popular, en el periodismo y en la literatura, la imagen del anarquista como dinamitero y «tira bombas».

Los críticos del anarquismo suelen encontrar aquí una de las más graves contradicciones de esta ideología.

Es preciso aclarar, por consiguiente, el punto.

En primer lugar, debe hacerse notar que hay y ha habido muchos anarquistas adversos al uso de la violencia. Ni Godwin ni Proudhon la propiciaron nunca: el primero como hijo de la ilustración, confiaba en la educación y en la persuasión racional; el segundo, consideraba que una nueva organización de la producción y del cambio bastaría para acabar con las clases sociales y con el gobierno propiamente dicho. Más aún, algunos anarquistas, como Tolstoi, eran tan radicalmente pacifistas que hacían consistir su Cristianismo, coincidente con su visión anárquica, en la no resistencia al mal. Para ellos, toda violencia engendra violencia y poder, y no se puede combatir el mal con el mal.

Pero aun entre aquellos que admiten la violencia bajo la forma del atentado y del terrorismo, no hay ninguno que la considere como algo absolutamente indispensable o como la forma única de lucha social. Todos, sin excepción, ven en ella un mal impuesto a los oprimidos y explotados por los opresores y explotadores. El mismo Bakunin no tiene otro punto de vista, y en esto se diferencia profundamente del puro adorador de la violencia, esto es, del nihilista al estilo de Nechaev. Kropotkin, Malatesta y cuantos vienen en pos de ellos la consideran como un recurso extremo, como una lamentable necesidad.

En segundo lugar, es preciso advertir que esta relativa aprobación de la violencia no supone ninguna contradicción con la negación de la guerra entre Estados y con la condena del militarismo. Para quien parte del principio de que el verdadero sujeto de la historia y de la moralidad es la persona humana y la sociedad libremente constituida no puede haber nada más inmoral que la privación de la libertad y de la igualdad para las personas ni nada más criminal que su subordinación a instituciones consideradas artificiales y, más aún, esencialmente enemigas de la libertad y la igualdad, como son los gobiernos, las dinastías, los Estados.

El hombre puede y debe sacrificarse por los altos valores que lo hacen hombre, morir y aun matar por la libertad y la justicia; no tiene porqué morir ni matar en defensa de quien es un natural negador de tales valores, es decir, del Estado (y de las clases dominantes). La revolución y hasta el terrorismo pueden parecer así derechos y obligaciones; la guerra, por el contrario, no será sino una criminal aberración.

La cuestión que, en último análisis, aún queda planteada es, sin embargo, la siguiente: ¿Cuando se ejerce la violencia, cualquiera que ésta sea y cualquiera que sean sus motivos y sus fines, no se está ejerciendo ya el poder? Los anarquistas contestarán que ellos luchan contra el poder establecido y permanente que es el Estado, no contra cualquier forma de poder y que el poder que la violencia comporta es lícito cuando es puntual y funcional, ilícito cuando se consolida y se convierte en estado-Estado. Pero cabría preguntar todavía: ¿La violencia puntual y funcional no tiende siempre a convertirse en permanente y estatal?

12
EL DELITO Y LA PENA

Otra de las objeciones importantes que los críticos (sociólogos, juristas, politólogos, etc.) suelen oponer a la doctrina anarquista se basa en la necesidad que toda sociedad tiene de defenderse de los enemigos que alberga en su seno, es decir, de quienes atentan contra la convivencia pacífica de sus miembros. Así como el militar se justifica por la presencia, real o potencial, de un enemigo externo, el policía, el juez, el carcelero y el verdugo encuentran su razón suficiente en la existencia, real o potencial de enemigos internos (delincuentes). Sin represión del delito no podría subsistir la vida social y tal represión es función especial del Estado, se arguye. A esto suelen responder los anarquistas, ante todo, que la represión policial y judicial genera en la sociedad males mayores que los causados por el delito. Considerada en si misma y en la totalidad de sus efectos la acción del policía es más nefasta que la del delincuente, porque da lugar a un mayor cúmulo de injusticia, porque provoca más dolor, porque denigra más la dignidad humana, porque se desarrolla en nombre de los más fuertes y poderosos sobre los más débiles y pobres.

Esta respuesta no resulta, sin embargo, del todo satisfactoria, ya que se plantea en términos de mera comparación, y a un mal, que es el delito, sólo contrapone, como mal mayor, la represión del delito mismo.

Una respuesta más profunda supone un análisis de la naturaleza y la génesis de la conducta delictiva.

En Kropotkin y en William Morris tenemos ya esbozadas las líneas fundamentales de tal análisis.

Si consultamos las estadísticas nos será fácil comprobar que una gran mayoría de los delitos en cualquier lugar del mundo está constituida por los delitos contra la propiedad (robos, hurtos, estafas, etc.). Ahora bien, una sociedad que haya eliminado la propiedad privada, como debe ser la sociedad anarquista sin duda alguna, no dará ocasión para esta clase de

acciones delictivas. Desaparecida la institución y hasta la idea misma de la propiedad, ¿qué sentido tendría el robo? ¿Qué se podría robar en tal situación y para qué se robaría? He aquí, pues, que la represión sería innecesaria porque el delito sería imposible.

Quedan, sin embargo, los delitos contra las personas, que son por lo común los más graves (homicidios, lesiones, etc.). Pero, si analizamos las causas de los mismos, no tardaremos en advertir que éstas se encuentran, en la mayoría de los casos, en conflictos de intereses, los cuales suponen la existencia del dinero y de la propiedad privada. Eliminada ésta, quedarían automáticamente eliminados estos crímenes contra las personas.

Pero aún con esto no agotamos todos los delitos. Los hay, en efecto, que se originan en factores emocionales o pasionales (el amor, los celos, etc.).

Este residuo, el de los llamados «crímenes pasionales», se puede adscribir a lo meramente «patológico». Pero cabe también el recurso de buscar detrás de sus causas evidentes e inmediatas una causalidad más profunda, que se vincula con la naturaleza y la estructura de la sociedad estatal y la capitalista. ¿Acaso la rapiña de la burguesía y la prepotencia del gobierno no incitan, permanente y constitutivamente, a la agresión y la violencia? Por eso los anarquistas suelen considerar la culpa como pena y la pena como culpa.

Pero, ¿qué actitud deberá asumir una sociedad sin Estado frente a los antisociales y los que, de cualquier manera, no se adaptan a la convivencia y constituyen un peligro para los demás? Quizá la respuesta más común a esta pregunta sea la siguiente: la sociedad tiene derecho a expulsar de su seno a aquellos elementos que sean incompatibles con la propia vida social, como los asesinos o sádicos compulsivos, los que no quieren trabajar, etc. No se trata, sin duda, de castigarlos o de devolverles mal por mal, sino simplemente de evitar que sigan perjudicando a los demás miembros de la sociedad.

Algunos autores anarquistas consideran, sin embargo, esta solución como insuficiente y proponen, en su lugar, un programa de rehabilitación que no implique ni compulsión ni privación alguna de la libertad.

No debe olvidarse que los anarquistas no admiten el dogma del pecado original y que para ellos la naturaleza humana es fundamentalmente buena o, por lo menos, no radicalmente mala. Kropotkin, sobre todo, en su obra capital, *El apoyo mutuo*, reúne una gran masa de hechos biológicos, antropológicos e históricos para demostrar que para la evolución tan importante o más que la lucha por la vida y que los instintos agresivos es la ayuda mutua entre los miembros de una especie (y aun de especies diversas).

El mismo Kropotkin, al tratar, en otro escrito, sobre el fenómeno delictivo, se opone enérgicamente a las doctrinas, entonces en boga, del criminólogo italiano Lombroso y a la idea del delincuente nato. Para el príncipe anarquista, si bien es cierto que en la constitución psico-fisiológica de ciertos individuos pueden encontrarse tendencias que lo inclinan a una conducta delictiva, tales tendencias nunca se concretan ni llegan a la práctica sino gracias al medio social que envuelve al sujeto. Con lo cual sostiene que el factor determinante decisivo en la criminalidad es el factor social y no el biológico. Cuando la sociedad debe juzgar un delito cualquiera, debe, pues, ante todo, juzgarse a sí misma.

13
LA EDUCACIÓN

Los primeros pensadores anarquistas, como Godwin, consideran que la educación es el factor principal de la transformación social y el medio más importante para llegar a una sociedad sin Estado. Se trata de una herencia de la filosofía de la Ilustración (y, en particular, del pensamiento de Helvetius), que comparten con los socialistas utópicos (Fourier, Owen, etc.).

También para Bakunin la educación reviste enorme importancia, pero, ubicado ya, como Marx, en el contexto de la lucha de clases y de la revolución social, no puede considerarla como instrumento único del cambio social.

Bakunin señala la inutilidad e incongruencia del esfuerzo de positivistas y utilitaristas (y, en general, de la burguesía progresista) por fundar escuelas y promover la educación popular: antes que proveer instrucción es preciso asegurar el pan, el vestido y la habitación, y la mayoría en las clases populares no los tienen asegurados. He aquí, pues, que para cualquier espíritu lógico y bien informado de la realidad primero será necesario promover el cambio social (que para ser efectivo deberá ser radical y no podrá lograrse sino con la revolución) y después podrá pensarse en instruir y educar al pueblo.

Este orden no es, sin embargo, absoluto, puesto que para casi todos los anarquistas (y hasta para el propio Bakunin) la revolución no puede darse sin una cierta conciencia revolucionaria, lo cual implica un mínimo de instrucción y educación. He aquí por qué Bakunin insiste al mismo tiempo en la necesidad de educar a las masas y de transformar las iglesias en escuelas de la emancipación humana; he aquí por qué una de las prioritarias exigencias de la Primera Internacional fue la educación integral e igualitaria; he aquí por qué la Comuna en medio de su cruenta lucha, no dejó de fundar escuelas laicas y humanitaristas para la infancia parisiense; he aquí, en fin, por qué las organizaciones obreras de tendencia anarquista (como

la CNT en España) no descuidaron ni en sus momentos más difíciles la creación de escuelas elementales para la educación de los trabajadores y de sus hijos.

La pedagogía libertaria parte de la idea de que el niño (el educando) no es «propiedad» de nadie, ni de sus padres, ni del Estado, ni de la Iglesia y que pertenece, como dice Bakunin, sólo a su libertad futura o, como prefieren decir otros, a su libertad actual.

La base de toda pedagogía anarquista es, obviamente, la libertad. Toda coacción y toda imposición no sólo constituyen en sí mismas violaciones a los derechos del alumno, sino que también deforman su alma para el futuro y contribuyen a crear máquinas o esclavos en lugar de hombres libres. El lema de la escuela ácrata es, por consiguiente, «a la libertad del hombre por la libertad del niño». Y aun cuando en la interpretación de este lema hay diferentes criterios (desde el de Bakunin, que considera necesario cierto uso de la autoridad para formar en el niño un carácter firme y disciplinado, hasta el de Tolstoi y otros pedagogos más recientes que excluyen absolutamente toda coacción y toda imposición), en general los anarquistas están de acuerdo en rechazar todos los modelos pedagógicos tradicionales, precisamente por sus características autoritarias y coactivas.

A una pedagogía de este tipo se acercaron notablemente desde fines del siglo XIX hasta nuestros días algunos pedagogos ajenos, en principio, al anarquismo como ideología y como filosofía político-social. Tales fueron, por ejemplo, los que fundaron en Hamburgo y otras ciudades alemanas las Gemeinschaftschule (comunidades escolares), la Kinderheim Baumbgarten en Viena, la Kearsley School, etc.; figuras como las de Ellen Key, Berthold Otto, M. A. S. Neill, etc.

El principal problema que la pedagogía declaradamente anarquista debe enfrentar, es, precisamente, el de los contenidos anarquistas de la enseñanza.

La mayoría de los pedagogos anarquistas han optado por sustituir la cosmovisión cristiana o liberal que informaba toda la enseñanza en la escuela tradicional por una cosmovisión

«científica», que por lo general es más bien «cientificista» y materialista. La enseñanza de la historia y de las ciencias sociales comprende una crítica abierta al Estado, a la Iglesia, a la Familia; se basa en la idea de la lucha de clases o, más propiamente, de la lucha de los explotados y oprimidos en general contra las clases y grupos dominantes; no evita los ataques directos contra el capitalismo, la burguesía, el clero, el ejército, etc. Esta solución, que es la de la Escuela Moderna de F. Ferrer, aproxima la pedagogía libertaria a la marxista. Se trata de impartir una educación clasista, socialista, definidamente ideológica.

Otros pedagogos anarquistas, en cambio, como Mella en España, consideran que una escuela verdaderamente libertaria debe ser neutra frente a cualquier filosofía o concepción del mundo, ni materialista ni espiritualista, ni atea ni teísta, etc., y que su misión esencial será formar personalidades con gran independencia y espíritu crítico, capaces de decidir por sí mismas respecto a éstos y todos los demás problemas teóricos y prácticos que deban enfrentar en su vida adulta.

Desde este punto de vista, se acercan más a instituciones tales como Summerhill.

En cualquier caso, toda pedagogía anarquista considera indispensable la integración del trabajo intelectual con el trabajo manual; insiste en el valor de la experimentación personal y directa; considera el juego (aunque no el deporte puramente competitivo) como excelente medio educativo, tiende a suprimir los exámenes, las calificaciones, las competencias académicas, los premios y los castigos al mismo tiempo que fomenta la solidaridad, la curiosidad desinteresada, el ansia de saber, la libertad para pensar, escribir y construir, etc.

14
EL ARTE Y LA LITERATURA

La estética anarquista se desarrolla sobre dos principios fundamentales:

1) La concepción del arte como libertad creadora y 2) La idea del arte como expresión de la vida del pueblo.

Por una parte, al concebir al hombre como un ser que trabaja, no deja de concebir al trabajo como creación y como autorrealización de la esencia humana. En la medida en que todo trabajo, despojado de su condición alienante, de su carácter servil y puramente mecánico, implica la acción intelectual y espiritual del hombre y traduce su personalidad al mismo tiempo que la configura y la crea, todo trabajo es creación artística. Sólo las clases dominantes y el Estado, al explotar en provecho propio el trabajo, han hecho de él una carga y una maldición. En una sociedad sin clases y sin Estado no habrá mayor fuente de gozo y de alegría que él, ya que allí se identificará plenamente con la creación artística.

De esta manera, para el pensamiento anarquista, todo hombre y todo trabajador es un artista, con lo cual afirma una vez más, como dice Reszler, «la soberanía de la persona, o mejor, el derecho inalienable del hombre a la creación». Por una parte, los estetas del anarquismo (entre los que no dudamos en incluir a Oscar Wilde y a William Morris) critican acerbamente en el arte de la época industrial y capitalista el condicionamiento de la labor creadora del artista y la subordinación de su obra a los fines mezquinamente utilitarios de la burguesía. Por otra parte, ya desde Godwin, atacan el culto de la genialidad artística y la autoridad del «gran poeta». Tan nefasta les parece la trivialización del arte por parte de la sociedad burguesa y la prostitución del artista en manos del capitalismo como la idea romántica y parafascista del artista como líder (lo cual equivale a decir del líder como artista).

En todo caso, el ideal del gobierno del poeta o del artista es, para ellos, tan inadmisible como el del gobierno del filósofo o

del sabio. Más aún, hasta el poder informal (pero muy real y efectivo) de la «gran obra de arte» y del «gran artista» deben ser combatidos como manifestación de una dictadura del gusto y como rémora al surgimiento de nuevas formas del arte.

Muchos teóricos anarquistas (Kropotkin, Rocker, Landauer, etc.) han señalado que la decadencia profunda del arte en Occidente coincide con el surgimiento del individualismo burgués y la consolidación del Estado nacional, a comienzos de la Edad Moderna. En este momento, la obra de arte deja de ser expresión de una comunidad viviente; aparece el artista como un ente privado, como un solitario; no se pinta ni se esculpe para la catedral o para el mercado sino para la cámara del duque o para el aposento de la querida del rey; la poesía no se recita en los atrios y las plazas sino que se escribe para ser leída en lo recóndito de una biblioteca.

Kropotkin exalta, por eso, como modelo del arte auténtico, el de las antiguas ciudades griegas y, sobre todo, el de las libres comunas medievales. Son memorables las páginas que dedica, en *El apoyo mutuo*, al arte de las catedrales, «resultado de la experiencia colectiva reunida» y «expresión de una gran idea».

La autenticidad de este arte traduce, para él, la autenticidad de una organización social (de la ciudad libre) que puede describirse como una federación de gremios y guildas, en base a la idea de la ayuda mutua, ajena a toda verticalidad gubernamental y a toda autoridad estatal propiamente dicha. Rocker generaliza, en *Nacionalismo y cultura*, la concepción kropotkiniana y desarrolla la tesis de que en toda la historia hay una relación directamente inversa entre arte y poder estatal. El arte más elevado y puro, el más genuino y creador, se da allí donde el Estado y el gobierno están reducidos a un mínimo, como en la Grecia clásica y en el Medievo de las ciudades libres.

Para Kropotkin, una época como la nuestra, en que está planteada una lucha a muerte entre explotados y explotadores, entre oprimidos y opresores, entre trabajadores y capitalistas, el arte sólo puede aspirar a ser auténtico mediante el compromiso con la causa del pueblo

En su célebre folleto *A los jóvenes*, apela al artista «en medio de este mar de angustia cuya marea crece en torno a ti, en medio de esa gente que muere de hambre, de esos cuerpos amontonados en las minas y esos cadáveres mutilados yaciendo a montones en las barricadas... tú no puedes permanecer neutral; vendrás y tomarás el partido de los oprimidos, porque sabes que lo bello y lo sublime -como tú mismo- está del lado de aquellos que luchan por la luz, por la humanidad, por la. Justicia.»

Es evidente, sin embargo, que este «compromiso» que Kropotkin exige al artista de nuestros días no implica ninguna limitación preceptiva y dogmática ni tiene nada que ver con el después llamado «realismo socialista».

En general, puede decirse que Kropotkin considera el realismo naturalista (de Zola, por ejemplo) como un arte burgués, donde la anatomía de la sociedad aparece en toda su crudeza, disociada de los ideales éticos y sociales. Si hubiera llegado a conocer el «realismo» del arte staliniano, su juicio hubiera sido más severo y no hubiera dejado de ver allí la más perfecta síntesis de la trivialidad con el servilismo.

SEGUNDA PARTE

LOS PENSADORES ANARQUISTAS

1
PREHISTORIA DEL ANARQUISMO: EL SOCIALISMO UTÓPICO

El anarquismo, como filosofía social, tiene una larga prehistoria, que puede remontarse a Lao-Tse y el taoísmo en China, a los sofistas y los cínicos en Grecia, y que no deja de comprender, durante el Medievo y el Renacimiento, diversas manifestaciones del Cristianismo sectario y heterodoxo.

Sus antecedentes inmediatos deben buscarse sin embargo, en los inicios de la revolución industrial y de la era de la burguesía y del capitalismo, esto es, a finales del S. XVIII y comienzos del XIX.

En este momento histórico surge precisamente el socialismo utópico, en el cual pueden hallarse, sin duda, importantes componentes anarquistas, en la medida en que sus metas se identifican con la construcción de una sociedad igualitaria y justa, al margen (ya que no directamente en contra) del Estado. Saint-Simon, Owen, y sobre todo Fourier compartían el ideal y la meta de un socialismo antiautoritario y no estatal, es decir, libertario.

Saint-Simon anuncia y propicia una sociedad en que la administración y la economía pasen a manos de los productores (obreros, agricultores, artesanos, técnicos, etc.), a quienes denomina «industriales», por contraposición a las clases ociosas (nobles, sacerdotes, militares, burgueses, etc.). El proyecto central del socialismo saintsimoniano se cifra en una sustitución del Gobierno propiamente dicho (que detentan hasta ahora las clases ociosas) por una organización tecnológica y científica de la sociedad.

De tal proyecto se infiere que el Estado habrá de disolverse en la sociedad científicamente estructurada y económicamente regida por los trabajadores.

Cierto es que Saint-Simon (como los otros socialistas utópicos, pero también como Proudhon) rechaza en absoluto la idea de la revolución social. Cierto es que no habla de «su-

primir» o «abolir» el Estado sino que contempla su natural y pacífica disolución en el organismo económico. Cierto es que los presupuestos iluministas limitan su análisis de las clases sociales y lo llevan a postular la dirección de los «sabios» y, en especial, de los tecnólogos, por encima de la masa de los trabajadores manuales. Éstas y otras limitaciones explican, en parte, el hecho de que muchos saintsimonianos llegaran a ser columnas del Imperio y barones de las finanzas y, como tales, criticados por los pensadores anarquistas (Bakunin, etc.). Pero no por eso deja de ser cierto que en la sociedad proyectada y auspiciada por el propio Saint-Simon «la obediencia y la sumisión propia del sistema militar serán reemplazadas por el trabajo personal y la participación en una tarea común», por lo cual, no sin razón, según advierte Ansart, Proudhon ubicaba al autor del Catecismo de los industriales en las raíces del anarquismo.

Atendiendo, sin embargo, a algunas de las limitaciones que señalamos y, sobre todo, a la idea de la dirección de los técnicos (sobre la masa obrera), Kropotkin ve en Saint-Simon más bien un antecesor del socialismo autoritario o marxista, y prefiere considerar como ancestro del anarquismo a Fourier.

La idea del Falansterio se funda, en efecto, en una concepción del trabajo libre como fuente de goce y alegría, y supone una comunidad cooperativa y solidaria, así como el ideal de la personalidad humana integrada y de la sociedad estructurada sabiamente sobre la armonía de los instintos. El Estado no desempeña papel alguno; no hay gobernantes propiamente dichos. Se trata de sustituir el principio del lucro por el del placer y la meta del dominio por la de la creación.

No resulta difícil comprender que este modelo de sociedad eminentemente no represiva haya logrado el beneplácito de Kropotkin y de muchos anarquistas posteriores a él. Habiendo, en nuestros días, inspirado a Marcuse, no consiguió hacerle olvidar del todo sus presupuestos políticos de raigambre marxista.

En cuanto a Owen, la multiplicidad de sus proyectos, que hace de él un verdadero socialista experimental, así como la

constante apelación a la capacidad y la energía de los trabajadores (y de los intelectuales), al margen de toda intervención estatal, lo inclinan decididamente hacia el campo del socialismo libertario. Aunque sería impropio llamarlo «anarquista», es claro que en la discusión planteada dentro de la Primera Internacional entre autoritarios (marxistas) y antiautoritarios (bakunistas) se hubiera decidido por éstos antes que por aquéllos. En todo caso, resulta significativo que el laborismo inglés, surgido bajo la inspiración de Owen, jamás haya sucumbido a las tentaciones estatizantes y totalitarias que arrastraron al marxismo.

Hubo sin duda, también algunos socialistas utópicos en los cuales el modelo platónico, que comporta el concepto de un Estado ideal, siguió presente. Tal es el caso, por ejemplo, de Etienne Cabet (con su Voyage en Icarie) y de Edward Bellamy (con su Looking backward), que se ubican, desde este punto de vista, en la línea de las utopías renacentistas de Thomas Moore (Utopía) y de Tomasso Campanella (La cittá del sole). Pero los autores que más influyeron, intelectual y aun socialmente, como los mencionados Saint-Simon, Fourier y Owen, transmiten al anarquismo, junto con la idea de una sociedad justa e igualitaria, el presupuesto del antiestatismo. Sólo que en ellos el antiestatismo era simplemente apoliticismo, mientras en los anarquistas (desde Godwin y Proudhon, pero sobre todo, desde Bakunin) se convierte en activo y militante antipoliticismo.

2
PREHISTORIA DEL ANARQUISMO: WILLIAM GODWIN

William Godwin, nacido cerca de Cambridge (Inglaterra), el 3 de marzo de 1756, fue pastor en diversas iglesias disidentes en East Anglia, Suffolk, Herfordshire, etc. Del calvinismo sandemaniano pasó al unitarismo teológico y al liberalismo Whig, pero no tardó mucho en abandonar toda creencia cristiana, haciéndose anarquista y ateo (aunque al final de su vida profesó un no muy preciso panteísmo). Aunque dejó una extensa y variada obra literaria (que comprende novelas, teatro, historia, panfletos políticos, teología, etc.), su libro más notable, el que le dio súbita e internacional fama, fue la Investigación acerca de la justicia política, publicada a comienzos de 1793, la cual, como anota Brailsford, hizo que se considerara «a Tom Paine como un bufón; a Paley como una vieja loca; a Edmund Burke como un sofista de relumbrón». Durante muchos años, en Inglaterra, «la expresión filosofía moderna se entendería siempre como una referencia a la obra de Godwin y sus discípulos».

Después de haber sido tan duramente atacado en los últimos años de su vida como había sido admirado cuando publicó su Investigación, murió el 7 de abril de 1836.

Nutrido con las ideas del iluminismo y habiendo abrazado como muchos de sus contemporáneos ingleses, los ideales de la Revolución Francesa, Godwin se distinguió de todos ellos por la lucidez y el coraje con que supo llevar hasta sus extremas consecuencias aquellas ideas y estos ideales.

Godwin admite, como Helvetius, el poder soberano de la razón sobre las emociones, y, aunque no cree en el libre albedrío (sino en una cierta «plasticidad» de la voluntad), confía, como el mismo Helvetius (y también como Priesttey, D'Holbach y Condorcet), en la indefinida perfectibilidad del ser humano. Todo hombre tiene, para él, la misma dignidad intrínseca y todo individuo es igual a cualquier otro. La causa principal de las injusticias y la razón de ser de su perpetuación son las

instituciones humanas (en lo cual sigue tanto a Swift como a Mandeville). No se aviene, en cambio, con la idea del «contrato social» de Rousseau (sobre el origen del gobierno) y concuerda, más bien, con Price, para el cual todo Gobierno constituye un mal, y cuanto menos tengamos de él, tanto mejor.

De hecho, va más allá que Price y otros liberales radicales. Ve la historia de la humanidad, en cuanto historia del gobierno y del Estado, como una larga historia de la opresión y del crimen. Nadie, antes que él, realiza una crítica tan penetrante de las causas de la guerra y del carácter represivo (de guerra contra el propio pueblo) que ejerce todo Gobierno. Todo Estado, en cuanto concentra en sí determinado poder, tiende a conservarlo y acrecentarlo: de ahí su inevitable función bélica. Todo Estado desea conservar el orden, lo cual equivale a decir, mantener las cosas tal como están (los pobres, pobres; los ricos, ricos; los nobles, nobles; los plebeyos, plebeyos, etc.): de ahí su inevitable función opresora y represiva.

Para llegar a la sociedad ideal, donde el Estado quede reducido al mínimo, Godwin no apela todavía a la lucha de clases o a la acción directa. Confía, de acuerdo con su formación iluminista, en la difusión de las ideas a través del libro y de la escuela y en una nueva organización social, promovida por las «luces».

El carácter incipientemente anarquista de la filosofía social de Godwin se hace evidente a partir de su distinción entre sociedad y Estado (gobierno): «Los hombres se asociaron al principio por causa de la asistencia mutua. No previeron que sería necesaria ninguna restricción para regular la conducta de los miembros individuales de la sociedad entre sí o hacia el todo. La necesidad de restricción nació de los errores y maldades de unos pocos». Como T. Paine, está convencido de que: «La sociedad y el gobierno son distintos entre sí y tienen distintos orígenes. La sociedad se produce por causa de nuestras necesidades y el gobierno por causa de nuestras maldades.

La sociedad es en toda condición una bendición; el gobierno, aun en su mejor forma, es solamente un mal necesario». Pero Godwin cree que ese mal, necesario en el pasado y aún

en el presente, puede y debe ser progresivamente curado en el futuro. Y en el camino de esa curación está, para él, la progresiva descentralización y la instauración de Estados pequeños (según el ideal de Helvetius y de Rousseau) y de comunas autónomas.

3
PREHISTORIA DEL ANARQUISMO: MAX STIRNER

Max Stirner no es, en rigor, un filósofo anarquista, por más que así se empeñen en considerarlo los manuales. Es más bien, un solípsista moral. Sin embargo, al igual que los socialistas utópicos, sus contemporáneos, hay en su pensamiento muchos elementos que serán fundamentales en la constitución de la filosofía social del anarquismo. En particular, su crítica del Estado y de la burguesía, de las instituciones políticas y de la escuela, pueden considerarse como adecuado presupuesto para Proudhon y para Bakunin.

Max Stirner (su verdadero nombre era Johann Kaspar Schmidt) nació en Bayreuth, el 26 de octubre de 1806. En la Universidad de Berlín escuchó a Hegel y a Schleiermacher. Durante un lustro fue profesor en un internado de señoritas berlinés. Vinculado con los jóvenes hegelianos del grupo de los «libres» (Freien) y, en especial, con Bruno Bauer, muy pronto superará los límites de la crítica ideológica de éstos, limitada a la religión y a las viejas fórmulas de la filosofía académica. En 1844 publicó el libro que le hizo famoso, el único en realidad, por el cual su nombre es recordado: El único y su propiedad. En 1856 murió en la mayor pobreza.

La realidad se reduce, según Stirner, al único, es decir, al individuo; sólo del yo individual puede decirse que verdaderamente existe. Por consiguiente, todos los valores que se basan en lo universal y que suponen la existencia de lo común, tales como verdad, libertad, justicia, etc., han de ser desechados, para dejar lugar al único valor que se funda en el Único, esto es, a la propiedad (Eigentum), a la pura expresión de la absoluta individualidad.

Toda nuestra cultura está viciada por un error esencial: el de haber hecho del individuo un mero instrumento de la Historia, del Estado, de la Idea.

El yo, mi yo, es el Absoluto. Ninguna Historia lo trasciende, ningún proyecto universal lo incluye, ninguna vocación

lo orienta. En cierto sentido equivale al Uno de Plotino y al Acto Puro de Aristóteles.

Ahora bien, esta exaltación de la individualidad hace del hombre un nómada, un ser aislado de la sociedad y de los demás hombres. Por eso, la crítica de Stirner, a diferencia de la de los anarquistas, no está dirigida sólo contra el Estado sino, más aún, contra la Sociedad misma.

Para Bakunin o Kropotkin, el individuo humano constituye un valor supremo, por encima de él no hay nada. Pero el concepto de individuo no excluye sino que, por el contrario, exige la convivencia permanente con los demás individuos, esto es, la sociedad. Más aún, según ellos, el individuo aislado es un pseudo-individuo, ya que sólo en la interrelación humana y en la mirada del prójimo es reconocido y se reconoce como hombre libre y como valor supremo. Stirner, por el contrario, se complace en afirmar. Volksfreiheit ist nicht meine Freiheit (La libertad del pueblo no es mi libertad).

La individualidad se funda, para los filósofos propiamente anarquistas, en la individualidad del prójimo; para Stirner, se funda en sí misma o, por mejor decir, en nada: Ich habe meine Sache auf Nichts gestelt (He fundado mi causa en nada).

La obra de Stirner resulta, sin embargo, particularmente valiosa para el pensamiento anarquista, porque señala con lúcida acritud las limitaciones y contradicciones del ascendente liberalismo burgués. En cuanto analiza sus conceptos de libertad y de igualdad como modos de subordinarse al Estado, en cuanto desmonta la estructura del Estado liberal y constitucional para mostrarlo como una nueva y tremenda máquina de opresión, presta un invalorable servicio al pensamiento anarquista. ¿Cómo podría éste dejar de reconocerlo cuando Stirner ha escrito: « El Estado vino a ser así la verdadera persona ante la que desaparece la personalidad del individuo; no soy Yo quien vivo, es él quien vive en Mí?».

4
NACIMIENTO DEL ANARQUISMO: PIERRE JOSEPH PROUDHON

En el curso de la Revolución Francesa se usó con relativa frecuencia la palabra «anarquista». Los elementos más conservadores (girondinos, etc.) designaban con ella a quien formaba parte de uno de los clubes de barrio situados más allá del jacobinismo, los cuales propiciaban, no la estatización de la tierra, como Babeuf y los iguales, sino la autogestión, el federalismo integral, la toma de posesión de los instrumentos de trabajo por parte de los trabajadores mismos.

Como es evidente, los moderados concedían un sentido peyorativo a dicha palabra: sólo quien no está en sus cabales puede oponerse al mismo tiempo a la monarquía y a la república y puede pensar en la supresión radical de la propiedad privada.

El primero que usó la palabra «anarquista» en sentido positivo, con el propósito de autodefinirse dentro del abigarrado cuadro de las ideologías en la Francia de 1848, fue Pierre Joseph Proudhon. Él fue, al mismo tiempo, el que le dio un contenido; más aún, el primero que elaboró una filosofía social y política y una interpretación de la cultura y de la historia que con propiedad puede denominarse «anarquismo», aunque más tarde prefiriera sustituir este término negativo por otros de significado positivo (mutualismo, democracia industrial, etc.).

Proudhon nació en Besançon, en el Franco Condado, el 15 de enero de 1809 y murió en Passy, el 19 de enero de 1865. Provenía de una familia de artesanos y campesinos. Su padre, tonelero y cervecero, nunca comprendió que la cerveza que fabricaba debía venderse a más que el precio de costo (incluido su salario) y por eso vivió pobre y dejó hijos pobres. Su madre era cocinera.

Él mismo trabajó toda su vida manualmente: primero, como tonelero, junto a su padre; después, como mozo de la-

branza, luego, como tipógrafo; en fin, como carretero. A decir verdad, fue el único de los grandes teóricos del socialismo que podemos llamar «trabajador manual» y que se ganó la vida literalmente con el sudor de su frente. Resulta por eso al mismo tiempo indignante y gracioso escuchar a los marxistas (comenzando por el propio Marx) cuando afirman que Proudhon era un pequeño burgués (sobre todo si se considera que Marx era hijo de un respetable abogado, se casó con la baronesa Jenny von Westphalen y vivió durante mucho tiempo con el dinero que su amigo Engels extraía de la plusvalía producida por los obreros de sus fábricas). Originario, como Fourier, del Franco Condado, en el que, como dice G. Lefranc, «hasta la revolución de 1789, hubo siervos al servicio de las abadías, pero que desde la Edad Media iba orientándose hacia fórmulas cooperativas, mediante la constitución de fruterías», sus concepciones económicas y sociales tienen una primera y profunda raíz en las observaciones de su infancia sobre el trabajo, la propiedad, la venta, el justo precio.

Gracias a la beca Suard pudo estudiar Proudhon durante algún tiempo en el Colegio de Besançon, pero razones económicas le impidieron concluir allí su bachillerato. Básicamente se le debe considerar, pues, como a Fourier (y también a Owen, a Saint-Simon y a casi todos los socialistas utópicos) un autodidacta. También en esto sus orígenes lo oponen a Marx. El carácter no sistemático, las contradicciones (reales o aparentes), el vuelo grandioso y el brillante rigor de su estilo son el resultado de su genio francés, campesino-artesanal, autodidáctico.

El pensamiento de Proudhon ha merecido calificativos muy diversos.

Para los marxistas, Proudhon es un ideólogo de la pequeña burguesía, lo cual parece fundamentalmente falso, no sólo porque él fue el verdadero iniciador del movimiento obrero internacional (proudhonianos fueron los obreros que fundaron la Asociación Internacional de Trabajadores; proudhoniana siguió siendo tal Asociación en su mayoría, durante los primeros Congresos; discípulos de Proudhon configuraron

también la mayoría durante la Comuna de París, etc.), sino también porque el socialismo francés (y, en cierto modo, el socialismo de los países latinos, sin excluir los de Ibero América) fue durante muchas décadas (hasta 1920, por lo menos) más proudhoniano que marxista. ¿Puede concebirse que una ideología pequeño burguesa haya logrado durante tanto tiempo, en tantos países, una tan grande influencia en el movimiento obrero?

Algunos autores como Touchard, en su Historia de las ideas políticas, prefieren definir al proudhonismo como «un socialismo para artesanos»; otros han hablado de «un socialismo para campesinos». Pero tales definiciones sólo pueden aceptarse si se tiene en cuenta que, en el momento en que Proudhon pensaba y escribía, la mayoría de los trabajadores asalariados eran artesanos y agricultores más que obreros industriales.

En todo caso, tan justo parece llamarlo, con Bourgeois, «padre del socialismo francés», como con Stekloff, «padre del anarquismo» y como Dolléans, «gran filósofo y tribuno de la plebe europea».

La primera obra que Proudhon escribió fue un ensayo sobre las categorías gramaticales (1835), con el cual optó al premio en un concurso promovido por la Academia de Besançon. En 1839 publicó un trabajo de carácter histórico-sociológico, sobre la celebración del domingo, que, igual que el primero, no llamó mucho la atención.

Pero su tercera obra, ¿Qué es la propiedad?, aparecida en 1840, le hizo repentinamente famoso en París, en Francia y en el mundo. Al año siguiente, en 1841, y luego en 1842, completó las teorías allí expuestas con una Segunda y Tercera memoria. En 1843 escribió dos obras importantes: *La creación del orden en la humanidad* y *El sistema de las contradicciones económicas o la filosofía de la miseria*.

Esta última dio lugar a una réplica de Marx, quien dialécticamente escribió así su *Miseria de la filosofía*. Precisamente un año después de publicar su Filosofía de la miseria (1844) Proudhon conoció a Marx en París; al año siguiente (1845) conocerá a Bakunin. Y aunque es verdad que Proudhon reci-

bió la influencia del joven filósofo alemán, no es menos cierto que, a su vez, influyó grandemente sobre él. Baste recordar que Proudhon fue el primero que habló del socialismo como ciencia, en su *¿Qué es la propiedad?* Marx admiraba este libro e hizo de él un gran elogio en *La Sagrada Familia*, al afirmar que reviste una importancia por lo menos igual al folleto del abate Sièyes, *¿Qué es el Tercer Estado?* Dice textualmente Marx: «Proudhon no escribe solamente en nombre de los proletarios; él mismo es un proletario. Su obra es el manifiesto científico del proletario francés y presenta una importancia histórica distinta de la elucubración literaria de un crítico cualquiera».

Las cordiales relaciones entre Proudhon y Marx no duraron, sin embargo, mucho. Marx, que rompió con cuantos le precedieron, quiso atacar, en cierto momento, al alemán Grün, representante del llamado «verdadero socialismo», y quiso arrastrar consigo a Proudhon, el cual, lo mismo que Bakunin, no se prestó a ello. He aquí lo que en tal ocasión escribe el «padre del socialismo francés» al «padre del socialismo alemán»: «Después de haber demolido todos los dogmas a priori, no caigamos, a nuestra vez, en la contradicción de vuestro compatriota Lutero; no pensemos también nosotros en adoctrinar al pueblo; mantengamos una buena y leal polémica. Demos al mundo el ejemplo de una sabia y previsora tolerancia, pero, dado que estamos a la cabeza del movimiento, no nos transformemos en jefes de una nueva intolerancia, no nos situemos como apóstoles de una nueva religión, aunque ésta sea la religión de la lógica».

Si Marx ataca a Proudhon cuando éste publica su Sistema de las contradicciones económicas, tres o cuatro años después de haberlo alabado por su *¿Qué es la propiedad?*, no se debe, evidentemente, al hecho de que Proudhon haya variado su doctrina, sino a la negativa de éste frente a sus imposiciones dogmáticas y al prurito, muy propio de Marx, de ser el primero en todo. Proudhon nos da la clave de la ruptura en una nota manuscrita al margen de su ejemplar de las Contradicciones económicas: «El verdadero sentido de la obra de Marx es que él deplora que yo haya pensado como él, y que lo haya dicho antes que él».

En 1848 Proudhon es elegido diputado a la Asamblea Nacional, al proclamarse la Segunda República. En el seno de ese cuerpo legislativo combate la propuesta del reformista Luis Blanc, «cuyos talleres nacionales adormecen a los proletarios sin concederles nada de lo esencial». En ese medio republicano-burgués aparece como un extraño disidente. Él mismo escribe en sus Carnets: «Estos diputados se asombran de que yo no tenga cuernos y garras». Sin embargo, sus ideas, a través del periódico que publica, «Le representant du peuple», llegan a tener entonces gran influencia en los estratos populares de París. Cuando el general Cavaignac reprime violentamente la revuelta Popular del 23 de junio, seiscientos noventa y uno de los seiscientos noventa y tres diputados de la Asamblea aprueban su conducta: Proudhon es uno de los dos que la condena.

En tal ocasión pronuncia un célebre discurso, donde opone taxativa y radicalmente, como nunca nadie se había atrevido a hacer hasta entonces, la burguesía y el proletariado, afirmando que «el proletariado realizará un nuevo orden, por encima de la ley establecida, y procederá a una liquidación de la burguesía».

En este momento, Proudhon, que por lo general tiene una posición no violenta, porque confía en los mecanismos de la organización económica, asume una actitud beligerante, que bien podríamos llamar «de fuerza». «La esperanza de llegar pacíficamente a la abolición del proletariado -dice- es una pura utopía». Poco después, como reafirmando la idea de la lucha de clases, añade: «Pertenezco al partido del trabajo contra el capital.»

El 10 de diciembre de aquel mismo año, Luis Napoleón es proclamado Presidente de la República por la Asamblea Nacional. Dos años y medio después este Presidente se convertiría en Emperador, del mismo modo que el primer Napoleón había pasado del Consulado al Imperio.

Proudhon ataca duramente a Luis Napoleón en su periódico «Le voix du peuple», y lo considera como el peor enemigo del proletariado y del socialismo. Por esta razón es condenado, en 1849, a varios años de cárcel. Huye a Bélgica, donde vive en el anonimato durante un tiempo, ganándose la vida como profesor particular de matemáticas.

En una ocasión, al regresar por motivos privados a Francia, es descubierto, y encerrado en la famosa prisión de Santa Pelagia. Allí se dedica con apasionado fervor al estudio y escribe, entre otros libros, *La idea general de la revolución*. Mantiene también una nutrida y clandestina correspondencia con muchas figuras de la oposición, y propicia una alianza del proletariado con la clase media para derrocar a Luis Napoleón, actitud que le será reprochada por algunos socialistas, los cuales recordaban que pocos años antes Proudhon había contrapuesto de un modo tajante el proletariado y la burguesía. En 1858 escribe, contra el católico Mirecourt, una de sus más extensas e importantes obras histórico-filosóficas: Sobre la Justicia en la Revolución y en la Iglesia, la cual le vale una nueva condena, por su ataque contra la religión del Estado, y un nuevo exilio en Bélgica. Una amnistía le permite retornar a su país, donde en 1863 publica otra de sus obras fundamentales: *El Principio federativo*. En ella desarrolla ampliamente su concepción del federalismo integral, que pretende no sólo descentralizar el poder político y hacer que el Estado central se disgregue en las comunas, sino también, y ante todo, descentralizar el poder económico y poner la tierra y los instrumentos de producción en manos de la comunidad local de los trabajadores. Este concepto del federalismo es quizá el que mejor resume esa totalidad móvil que es el pensamiento de Proudhon.

Hasta tal punto se adhiere a él, que por defenderlo llega en ocasiones a consecuencias inaceptables y bastante absurdas. Así, por ejemplo, cuando en Estados Unidos estalla la Guerra de Secesión, donde la justicia estaba claramente definida a favor del Norte antiesclavista, Proudhon parece defender la causa del Sur, por el mero hecho de que los Estados meridionales se autoproclamaban partidarios de la confederación y enemigos del centralismo. En los últimos dos años de su vida escribe otra obra de gran importancia doctrinal, que influye decisivamente en la formación ideológica de los fundadores de la Primera Internacional: *De la capacidad política de la clase obrera*, aparecida en 1865.

El pensamiento de Proudhon parte, ante todo, de la filosofía de la Ilustración. Los empiristas ingleses (Locke, Hume, etc.)

y los enciclopedistas franceses, como Voltaire, Helvetius, y particularmente Diderot, son con frecuencia el presupuesto tácito o explícito de sus desarrollos doctrinales. Ataca duramente a Rousseau (como antes Godwin y después Bakunin), pero toma de él algunas de sus ideas básicas.

También influyen sobre Proudhon las agudas críticas de los socialistas utópicos, como Saint-Simon y Fourier, aunque nadie más renuente que él a las construcciones ideales y al trazado de brillantes cuadros futurísticos.

Por otra parte, también contribuyen a la formación del pensamiento proudhoniano las últimas manifestaciones de la filosofía germánica. De Kant le interesa a Proudhon en especial no tanto la Analítica trascendental y la teoría de las categorías (en la primera parte de la Crítica de la razón pura) o la doctrina del imperativo categórico y el formalismo ético (en la Crítica de la razón práctica) como la dialéctica trascendental y la teoría de las antinomias (en la última parte de la Crítica de la razón pura). También se pone en contacto con el pensamiento de Hegel, a través de Marx, a quien conoce en 1844, y dirige a la dialéctica hegeliana algunas críticas muy parecidas a las que después le dirigirá el propio Marx. Para éste, Hegel se ha detenido en una dialéctica abstracta y no ha logrado llegar a una dialéctica concreta, esto es, a una dialéctica de la realidad. Esto no quiere decir, para él, una dialéctica de la naturaleza (como lo entendió más tarde Engels) sino una dialéctica de la historia, lo cual equivale a decir, una filosofía de la praxis.

Proudhon, sin embargo, va más allá de esta crítica, y no sólo pretende transformar la abstracta dialéctica hegeliana en un estudio de los movimientos reales de la acción humana en la sociedad y en la historia, sino que cuestiona además, como no lo hace Marx, la estructura misma del movimiento dialéctico, según Hegel lo propone. Para Proudhon, la estructura triádica (tesis-antítesis-síntesis) es una estructura totalitaria. En la realidad -dice- no hay síntesis ninguna. El movimiento plantea sólo antinomias, es decir, tesis y antítesis. Se trata de lograr un equilibrio entre ambos términos contrarios, nunca de anularlos o de «superarlos» definitivamente en una síntesis.

Propone así una dialéctica abierta y pluralista, por oposición a la dialéctica unitaria, que se prolonga indefinidamente hacia la síntesis final (la cual es imposible, por ser contradictoria). Al monismo hegeliano-marxista contrapone Proudhon un pluralismo de tipo pitagórico, que busca no la unidad de los contrarios sino una armonía o equilibrio, que es siempre fluctuante y provisorio y no implica necesariamente un paso hacia adelante. La concepción general del mundo que esta dialéctica supone es lo que ciertos historiadores han denominado un «ideo-realismo», es decir, una concepción que resulta del intento de establecer un equilibrio entre la idea y la realidad.

Pero, ¿cómo se traduce esta formulación de la dialéctica por parte de Proudhon, frente a la interpretación de la sociedad y de la historia que deriva de la dialéctica hegeliano-marxista? Marx aplica la dialéctica de Hegel al desarrollo de la estructura económica y a la lucha de clases y sostiene que el feudalismo constituye la tesis; el capitalismo, la antítesis; y el socialismo (cuya última etapa es el comunismo), la síntesis. Proudhon rechaza esta interpretación marxista.

Por una parte considera que el comunismo (tal como lo proponía Cabet, por ejemplo) hace imposible la libertad. Por otra parte, cree que la propiedad privada (tal como la instituye el Código Civil y la defienden los economistas burgueses) hace imposible la justicia: la propiedad privada surge del deseo de asegurar la propia libertad pero priva a otros de su libertad; el comunismo surge del deseo de igualdad, pero también priva a otros de su libertad. Sólo el equilibrio (no la síntesis) entre ambos contrarios puede asegurar al mismo tiempo la libertad y la justicia.

La tesis sostenida por Proudhon en *¿Qué es la propiedad?*, a saber: la propiedad es el robo, no carece sin duda de antecedentes. Inclusive la fórmula parece haber sido acuñada, según dice Sudre en su Historia del Comunismo, por un oscuro libelista, Brissot de Warville, en 1782, en su obra titulada *Recherches sur le droit de propieté et sur le vol*. Por otra parte, la teoría del valor como trabajo había sido ya propuesta por Ricardo y desarrollada en sentido socialista por Fourier, por

Owen, por Considérant, y aun por autores menos importantes, como Bray y Hodgkins; y escritores franceses, un poco anteriores a Proudhon, como Burlamaqui y Emerich de Vatel, expusieron también ideas y argumentos que encontramos en ¿Qué es la propiedad?

Es célebre la invectiva de Rousseau contra la propiedad privada en El contrato social y en el Emilio. Y aun, si queremos remontarnos más atrás, encontraremos nada menos que a Pascal exclamando: «Mío, tuyo, he aquí el comienzo y la imagen de la usurpación en toda la tierra.»

Pero la obra de Proudhon nos brinda no sólo un análisis crítico exhaustivo de los fundamentos filosóficos y jurídicos de la propiedad, sino también una alternativa a toda la economía clásica que, sin caer para nada en el comunismo estatizante, se basa en la idea de la posesión y del uso.

El éxito universal del librito se debió, en realidad, no tanto a su brillante estilo ni a la contundencia de sus fórmulas ni al escándalo judicial que provocó, como al hecho de haber concretado una expectativa ideológica y expresado precisa y claramente un pensamiento que estaba flotando en el ambiente intelectual francés desde mucho tiempo antes. Bien puede decirse que tal escrito constituye un ataque a fondo de la juridicidad burguesa, tal como aparece legislada en el Código de Napoleón.

En el artículo 544 de dicho código la propiedad es definida, de acuerdo con el viejo Derecho Romano, como *ius utendi et abutendi*. Proudhon examina el fundamento filosófico de este concepto y desmenuza críticamente las teorías que justifican la propiedad: la teoría de la ocupación, la del trabajo y la del consenso.

La primera de ellas, que está implícita en el Derecho Romano y fue desarrollada por el ius naturalismo antiguo y medieval, supone una sociedad agraria y una concepción dualista del mundo y de la vida (Dios-Mundo; alma-cuerpo; mío-tuyo, etc.).

La segunda que, aunque tiene algunos antecedentes en el pensamiento cristiano (en la medida en que éste cobra conciencia de la dignidad del trabajo humano y del carácter antie-

vangélico del Derecho Romano), aparece recientemente elaborada filosóficamente por Locke, en su Segundo Tratado del Gobierno Civil, tiende a superar el dualismo (sin conseguirlo del todo) y supone una sociedad artesanal donde se pone de relieve la especificidad del trabajo humano. La tercera, que implica una asimilación de las dos anteriores y sostiene que una cosa es mía cuando obtengo el reconocimiento social de mi ocupación o del trabajo que he invertido en producirla, es defendida principalmente por Kant.

Ahora bien, según Proudhon, la teoría de la ocupación no explica el tránsito del hecho al derecho; constituye una mera tautología jurídica, según la cual la propiedad es el derecho de propiedad; la teoría del trabajo no llega a explicar por qué el trabajador no es de hecho propietario y por qué lo son, en cambio, los que nunca han trabajado; la teoría del consenso, en fin, que es la suma de los dos errores anteriores (y de dos errores no puede surgir una verdad) implica una esencial contradicción en cuanto apelar al consenso universal equivale a apelar a la igualdad, mientras admitir y justificar la propiedad quiere decir admitir la desigualdad. La propiedad, tal como Proudhon la concibe y critica, constituye un derecho absoluto. Pero todo absoluto es, para él, falso, y se presenta como raíz de injusticia.

A la propiedad, como institución básica de la economía, le corresponde el gobierno, como institución básica de la política. En realidad, éste se fundamenta en aquélla. Proudhon sostiene, antes que Marx, la tesis general de que lo que explica la naturaleza de una estructura política es una estructura económica. Así, el hecho de que nuestra sociedad capitalista y burguesa se erija sobre la piedra fundamental del derecho de propiedad como dominio irrestricto sobre la tierra y los medios de producción por parte de individuos, explica por qué no puede imperar en ella otra forma de organización societaria que no sea la gubernamental: al dualismo propietario-proletario le corresponde el dualismo gobernante-gobernado. He aquí la tesis central de ¿Qué es la propiedad?: Admitir la propiedad es admitir el Estado; admitir el derecho absoluto

sobre las cosas equivale a admitir el dominio absoluto sobre las personas.

El Estado comporta una sociedad dividida, un verdadero dualismo entre el que manda y el que obedece. La propiedad supone un dualismo aún más básico y profundo entre lo mío y lo tuyo.

El poder absoluto del hombre sobre el hombre y el poder absoluto del hombre sobre la cosa implican un desequilibrio. Se trata, de acuerdo con la dialéctica proudhoniana, de la armonía de los contrarios, de establecer un equilibrio. El Estado debe ser sustituido por la comunidad de los productores y por la federación de los grupos locales de trabajadores; la propiedad debe ser sustituida por la posesión.

No se trata de «estatizar» la tierra y los instrumentos de trabajo ni de sustituir la propiedad «privada» por la propiedad «social» o «estatal». Más bien se trata de abolir o de olvidar la noción misma de propiedad, como derecho absoluto. En realidad, las cosas no son de nadie. Pero el uso y la posesión de las mismas, que es un derecho limitado y relativo, corresponde, en cambio, a quien las utiliza. De tal modo, la posesión de la tierra corresponde al individuo o al grupo que la labra, en la medida en que la labra. El fruto de tal labranza, íntegro y completo, sin descuento alguno por concepto de renta o de impuesto, sin adición alguna por concepto de lucro o de ganancia, pertenece a quien lo ha producido con su trabajo. Este fruto, evaluado de acuerdo con el trabajo que ha exigido, puede ser cambiado por un bien o servicio equivalente, es decir, que haya exigido un igual trabajo, sin que en el trueque pueda haber si se quiere conservar la igualdad o justicia, alteración, aumento o disminución alguna por parte de ninguna de las partes. He aquí, en esencia, el mutualismo proudhoniano, base del anarquismo en su primera fase.

5
ANARQUISMO E INTERNACIONAL OBRERA: MIGUEL BAKUNIN

Si la primera etapa del pensamiento anarquista está bien representada por la obra de Proudhon, la segunda no lo está menos por Bakunin.

Nacido en la provincia de Tver al noroeste de Moscú, el 20 de mayo de 1814, en el seno de una aristocrática familia rusa, ingresó en 1829 en la Escuela de Cadetes e inició la carrera militar. Después de haber servido como oficial en varios regimientos (en la región de Minsk, en Vilna, etc.), decidió abandonar su cuartel de Grodno en 1835, para dedicarse al estudio de la filosofía.

Entusiasmado por Kant, Fichte y Hegel, se dirigió a la Universidad de Berlín, donde fue alumno de Schelling. Su contacto con los jóvenes hegelianos y la lectura de los primeros socialistas lo llevaron a Suiza, a Bélgica y finalmente a París, donde reencontró a sus amigos rusos Herzen y Bielinski; conoció a Proudhon y a varios de los líderes republicanos del momento, y se vinculó con los emigrados polacos. Decidido a llevar la revolución a los países eslavos (su ideal era por entonces el paneslavismo concretado en la república federativa y socialista) partió hacia el este, asistió al Congreso de Praga, luchó con el pueblo de esta ciudad checa contra las tropas imperialistas austriacas, regresó a Berlín, y se vio envuelto en la revolución de los demócratas de Dresde contra el rey de Sajonia. Hecho prisionero, fue entregado primero al Imperio austríaco y luego al zar, quien después de tenerlo encerrado desde 1851 a 1857, lo desterró a Siberia.

Al cabo de cuatro años de exilio, logró escapar por Japón, de donde llegó a Norteamérica y a Europa. Vivió primero en Londres, con Herzen y Ogarev; intentó por última vez una expedición armada para liberar a Polonia y, fracasado el intento, acabó por fijar su residencia en Italia primero y después en Suiza. Esta última etapa de su vida fue la más fructífera desde el punto de vista de la elaboración de las ideas.

Ella constituye el período propiamente anarquista de Bakunin. En 1868 fundó la Alianza Internacional de la Democracia Socialista. Al año siguiente la disolvió públicamente para integrarla en la Asociación Internacional de Trabajadores, que había sido fundada por un grupo de obreros (predominantemente proudhonianos) en 1864. En el seno de la Internacional los discípulos de Bakunin, es decir, los federalistas o antiautoritarios, se impusieron durante varios congresos a los autoritarios y centralistas, es decir, a los amigos de Marx. De estos últimos años de su vida provienen también los libros más importantes que nos dejó: *Federalismo, socialismo y antiteologismo*, *La Comuna de París* y *El Estado*, *Cartas a un francés, Carta abierta a mis amigos de Italia, El Imperio Knutogermánico y la revolución social, Dios y el Estado, Consideraciones filosóficas sobre el fantasma divino,* etc.

Una última intervención revolucionaria de Bakunin se produjo cuando, después del desastre de Sedan, se proclamó en Lyón la república (1871). El 1 de julio de 1876 falleció en Berna (Suiza) y allí mismo fue sepultado.

Bakunin fundamenta su socialismo federalista y antiautoritario en una posición materialista que fluctúa entre el positivismo comteano y la dialéctica de origen hegeliano. Estrictamente determinista y definidamente ateo (o mejor, «antiteologista», según él mismo dice), concibe la libertad humana como dominio ejercido sobre la propia naturaleza por la observación de las leyes, como independencia frente al poder despótico de los hombres y como organización reflexiva de la sociedad de acuerdo con las leyes naturales.

Así como Proudhon insistía en la correlación propiedad-gobierno, Bakunin acentúa el paralelismo Dios-Estado.

Aunque durante muchos años el objetivo de sus esfuerzos conspirativos y revolucionarios fue la formación de una federación de Estados democráticos eslavos, al abandonar los ideales del nacionalismo y del paneslavismo para abrazar exclusivamente la causa de los trabajadores, el socialismo se le presenta como inseparable del federalismo o antiestatismo.

De tal modo, su ideario queda bien sintetizado en el título

de uno de sus escritos más conocidos: Federalismo, socialismo y antiteologismo.

Su filosofía social se define en el curso de las polémicas sostenidas durante los diez o doce últimos años de su vida con Mazzini y con Marx.

El socialismo, que no podrá realizarse sino a través de una revolución proletaria, necesariamente violenta (dados los caracteres de la burguesía y del Estado), equivale a la toma de la tierra y de los instrumentos de trabajo por parte de los trabajadores. Se trata de transferir a la sociedad (aunque no al Estado) los medios de producción. Por otra parte, todos los hombres estarán obligados a trabajar. A cada uno se le exigirá lo que según su capacidad, física e intelectual, sea capaz de dar; y a cada uno se le retribuirá también de acuerdo con lo que efectivamente ha dado.

Bakunin es así partidario del colectivismo, conserva en principio el sistema del salariado y del derecho exclusivo al fruto del propio trabajo. Pesa en esto sobre él la decisiva influencia del Proudhon y, sin duda, también el hecho de que la sociedad industrial en la cual se mueve conserva todavía importantes estratos y no pocas modalidades del artesanado. El comunismo integral, que comporta la supresión del salariado, le parece tal vez un llamado a la irresponsabilidad y la pereza. En todo caso, la idea del comunismo se encuentra para él vinculada a la del Estado como nuevo y universal patrono.

Para Bakunin, en efecto, la lucha contra el capitalismo y la burguesía es inseparable de la lucha contra el Estado. Acabar con la clase que detenta los medios de producción sin liquidar al mismo tiempo el Estado es dejar abierto el camino para la reconstrucción de la sociedad de clases y para un nuevo tipo de explotación social. Principio y meta del Estado es la conquista. Ningún Estado se constituye sino por el sometimiento de un pueblo a un poder soberano, por la fuerza de las armas o por el engaño y la astucia. Pero ningún Estado se conforma tampoco con el poder que ejerce sobre un territorio y sobre un pueblo, sino que, por su propia naturaleza, tiende a expandirse y a conquistar a los Estados que lo rodean: «Redondearse,

crecer, conquistar a todo precio y siempre es una tendencia fatalmente inherente a todo Estado, cualquiera que sea su extensión, su debilidad o su fuerza, porque es una necesidad de su naturaleza».

Cuando se tiene presente esto, se comprenderá, según Bakunin, por qué el solo hecho de que exista otro Estado es, para cada Estado, una perpetua amenaza, se comprenderá por qué la guerra se presenta como la situación normal y la paz sólo es una situación pasajera.

El Estado tiende a imponer como suprema norma moral el principio de que es bueno cuanto sirve a sus propósitos e intereses; malo cuanto se opone a ellos. De tal manera, establece una antítesis entre su propia moral y la de la humanidad: «Siendo el Estado una parte, se coloca y se impone como el todo; ignora el derecho de cuanto, no siendo él, se encuentra fuera de él, y cuando puede sin peligro, lo viola». Por esta razón -concluye Bakunin-, «el Estado es la negación de la humanidad».

Junto con el Estado nacen la sociedad dividida en clases y la propiedad privada. Quienes se instalan en el Gobierno (sus familias, sus amigos, sus partidarios) constituyen el núcleo de la clase dominante y se apoderan de los medios de producción. En torno a este núcleo se reúnen aquellos elementos sociales cuyo apoyo consideran los gobernantes indispensables para perpetuar su dominio sobre el pueblo (guerreros, sacerdotes, etc.), y también ellos pasan a integrar la clase superior. El pueblo no es sólo política y militarmente oprimido sino, al mismo tiempo, económicamente explotado, en la medida en que se le priva de la tierra y de los instrumentos de producción y se le obliga a entregar el producto de su trabajo.

Por esta razón, la revolución deberá ser, para Bakunin, simultáneamente dirigida contra la clase dominante (la que detenta la propiedad de los medios de producción) y contra el Estado (es decir, contra el gobierno, cualquiera que sea su denominación o su forma).

Pretender abolir primero la propiedad privada y liquidar las

clases, esperando que el Estado se vaya derrumbando por sí mismo, como pretenden los marxistas, significa desconocer el carácter activo del Estado, que no es un mero producto o una superestructura sino que, al mismo tiempo, es engendrado y engendrador de la clase dominante.

En este tópico puede decirse que se encuentra el punto esencial de la controversia ideológica entre Bakunin y Marx, entre el anarquismo y el marxismo.

Con casi profética clarividencia anunció Bakunin el futuro de la revolución conducida según las ideas del socialismo centralista y autoritario de Marx. Cuando el partido de la clase obrera se apodera del gobierno, lejos de instituir una dictadura del proletariado, establece, en el mejor de los casos, la dictadura de algunos proletarios, o, para ser exactos, de algunos exproletarios.

Éstos desplazan sin duda a los anteriores gobernantes y no mandan ya de acuerdo con los intereses de la antigua clase propietaria y dominante, pero necesaria y fatalmente tienden a sustituirlos por sus propios intereses de grupo, constituyéndose ya desde el primer momento en una nueva clase con intereses opuestos a los de los trabajadores. La dictadura del proletariado se convierte así siempre en dictadura sobre el proletariado.

Como único medio de evitar este suicidio o, por mejor decir, este aborto de la revolución, Bakunin se esfuerza por dar un concepto diferente en la misma: la revolución no consiste en la toma del poder estatal sino en su radical abolición, y no consiste en la «nacionalización» de la tierra y de los instrumentos de producción sino en su utilización directa y sin trabas por parte de la comunidad de los trabajadores.

El socialismo federalista y antiautoritario de Bakunin se impuso en las organizaciones obreras desde España, Italia, Portugal, Suiza francesa, Francia y América Latina, y tuvo también considerable influencia en Bélgica, Holanda, Bulgaria, Rumania, Rusia, China, Japón, Corea y Estados Unidos de Norteamérica. En muchos de esos países predominó hasta la Primera Guerra Mundial sobre el marxismo y sólo fue par-

cialmente sustituido por el comunismo de Kropotkin a partir de la década de 1890.

Bakunin fue, como dice G. Woodcock, «un rebelde que en casi todas sus acciones parecía expresar los aspectos más violentos de la anarquía».

Estaba convencido de que la pasión por la destrucción es una pasión creadora. Más que ningún otro entre los ideólogos del anarquismo, exaltó la espontaneidad de la masa y la fuerza revolucionaria del campesino (y aun del lumpen proletariat); propició la conspiración y los movimientos clandestinos con romántico apasionamiento; realizó una enorme y desordenada pero no incoherente propaganda escrita. Su filosofía social representa el momento en que el anarquismo se vincula orgánicamente con el movimiento obrero internacional y expresa una visión de la historia y de la sociedad fundada en parte sobre el positivismo y el materialismo cientificista (más que sobre las ciencias mismas) y en parte estructurada todavía por la dialéctica a través de la versión de la izquierda hegeliana. La voluntad de poner a salvo, por encima de todo, la libertad del individuo humano explica, al mismo tiempo, el colectivismo (por oposición al comunismo) y el espontaneismo (por oposición a la organización político-militar). El propósito de evitar, tras la revolución, el surgimiento de una nueva clase dominante lo impulsa a oponerse con todo rigor a la idea de la dictadura del proletariado.

6
ANARQUISMO Y EVOLUCIONISMO: PIOTR KROPOTKIN

Pedro Alexevich Kropotkin nació en Moscú el 9 de diciembre de 1842, en el seno de una aristocrática familia rusa. En agosto de 1857 ingresó en el Cuerpo de pajes de la Corte imperial, en San Petesburgo; en 1862 fue destinado, como oficial, a un regimiento del remoto territorio del Amur, en Siberia, donde permaneció un lustro. Al regresar a la capital del Imperio, ingresó en la Universidad para estudiar matemáticas, y publicó una Memoria sobre la orografía de Asia en la Sociedad Geográfica.

Por encargo de esta misma sociedad estudió los glaciares de Finlandia y Suecia. En 1872 viajó por primera vez al Occidente europeo. En Suiza, a través de intelectuales rusos emigrados, se puso en contacto con las organizaciones socialistas y con la poco antes fundada Asociación Internacional de Trabajadores. Aunque no llegó a conocer personalmente a Bakunin, se adhirió desde aquel momento a su concepción libertaria del socialismo y se definió contra el autoritarismo marxista.

De retorno a su tierra, formó parte del círculo revolucionario Chaikovski. Fue detenido y encarcelado en 1874 en la célebre fortaleza de Pedro y Pablo. Con ayuda de sus amigos logró escapar de ella, pasó a Suecia y embarcó en Noruega hacia Gran Bretaña. En Londres colaboró en la revista «Nature» y en el diario «Times». Poco después, ingresó en la Federación del Jura, que formaba parte de la Internacional. En Suiza conoció a Guillaume, a Eliseo Reclus y los comunardos allí exiliados, a Cafiero y Malatesta, y desarrolló una intensa labor de propaganda a través de charlas, conferencias, reuniones obreras, folletos, artículos periodísticos, etc.

En Londres se dedicó al estudio de la Revolución Francesa en el Museo Británico; en París intentó después, junto con Costa y Guesde (posteriormente pasados al marxismo), una reorganización del movimiento obrero y socialista, proscripto

desde la derrota de la Comuna; en Suiza, otra vez, comenzó a publicar «Le Revolté», uno de los más famosos periódicos anarquistas. A fines de 1881 volvió a Londres, pero en el otoño de 1882 lo encontramos instalado en el pueblo francés de Thonon, en las fronteras con Suiza, desde donde sigue editando aquel periódico, al tiempo que colabora con la Enciclopedia británica. Acusado de participar en un atentado terrorista, fue sometido a juicio en Lyón, condenado y recluido en la prisión de Clairvaux.

Liberado en enero de 1886, gracias a una intensa campaña de la intelectualidad liberal europea, vivió un tiempo en casa de Elíseo Reclus, antropólogo e historiador de las religiones, en París, y de allí pasó a Londres, donde poco después nació su única hija.

Con Charlotte M. Wilson y otros compañeros fundó allí el grupo *Freedom,* que poco después inició la publicación de un periódico mensual del mismo nombre. Hacia esta época publicó una serie de ensayos, más tarde reunidos en dos volúmenes con el nombre de *La conquista del pan* y *Campos, fábricas y talleres*.

Defiende en ellos la tesis de que la propiedad privada y la empresa encaminada al lucro constituyen los principales obstáculos al desarrollo de la producción y analiza los enormes recursos que la técnica, unida a la educación, pueden brindar al trabajo libre y creativo, donde lo manual se combina con lo intelectual para llegar a una súper-abundancia de bienes para todos.

Más importante todavía, desde el punto de vista teórico, es otro libro que poco después escribió y que apareció también primero en forma de artículos periodísticos (en «Nineteenth Century»): *El apoyo mutuo*, un factor de la evolución. La obra está dirigida a refutar la interpretación del darwinismo ofrecida por el célebre biólogo T. H. Huxley en un artículo titulado *La lucha por la existencia*: un programa, donde, a partir del principio del *struggle for life* como motor único de la evolución, se llega a considerar anticientífico al socialismo con sus aspiraciones a la igualdad. A este período de la vida de Kropotkin

pertenecen también sus libros El Estado - Su rol histórico y El Estado moderno.

Por otra parte, durante esta prolongada estancia en Londres, participó en numerosos meetings, pronunció conferencias, asistió a manifestaciones obreras y a reuniones (como las que se llevaron a cabo para conmemorar la Comuna de París o el martirio de los obreros de Chicago), colaboró con diversos grupos de la izquierda (como la Liga socialista del poeta William Morris, la Sociedad fabiana, etc.).

Durante el año 1897 cruzó el Atlántico y realizó una extensa gira de conferencias por Canadá y Estados Unidos. En 1901 repitió su visita, invitado por el Instituto Lowell de Boston, donde ofreció una serie de conferencias sobre literatura rusa, recopiladas más tarde en un volumen que lleva por título *Los ideales y la realidad en la literatura rusa*. Retornado a Inglaterra, emprendió durante los años siguientes varios viajes al continente: en 1906 veraneó en Bretaña; a comienzos y a mediados de 1907 visitó París; en 1908 estuvo en el Lago Maggiore, en París y en Locarno; en 1909 pasó una temporada escribiendo en Rapallo; desde fines de 1912 a mediados de 1913 vivió en Locarno, y en el invierno de 1913-1914 estuvo en la playa de Bordighera.

Al estallar la Primera Guerra Mundial, Kropotkin interpretó el conflicto como una mera agresión militarista de los Imperios centrales contra las democracias occidentales. Y, desde este punto de vista, no podía dejar de tomar partido por Francia e Inglaterra contra Alemania. Por eso, junto con Malato, Grave, Cherkesof, Cornelissen y otros anarquistas conocidos, publicó en 1916 un famoso Manifiesto, donde ponía en guardia a todos los liberales y los socialistas del mundo contra el peligro del imperialismo germánico.

Esto provocó, como era de esperar, la reacción de la mayoría de los anarquistas que, adheridos a una posición aparentemente más lógica y consecuente con sus principios, se manifestaron ajenos a toda lucha entre Estados y mantuvieron una posición estrictamente neutralista. Entre ellos, Malatesta, Faure, Rocker, Domela Nieuwenhuis, Emma Goldman.

Al producirse, en febrero de 1917, la caída del zarismo en

Rusia, Kropotkin, a pesar de sus años y de su escasa salud, no dudó un instante en dirigirse hacia la tierra de la cual había tenido que huir tantos años antes. Recibido con regocijo y profunda veneración por la masa obrera y campesina, como uno de los héroes de la causa socialista, no tardó, sin embargo, en tener problemas con las autoridades bolcheviques. Debió retirarse de Moscú a la aldea de Dimitrov, donde subsistía gracias al huerto que cultivaba su mujer y a los envíos de alimentos de los compañeros de Ucrania: jamás quiso aceptar nada del gobierno de Lenin.

Le envió, en cambio, varias cartas, en las cuales le recordaba que «aunque la dictadura de un partido constituyera un medio útil para combatir el régimen capitalista... esa misma dictadura es completamente nociva en la creación de un orden socialista» y le reiteraba que tal creación necesariamente «tiene que hacerse a base de las fuerzas locales, y eso, hasta ahora ni ocurre ni se estimula por ningún lado» y que «sin la participación de las fuerzas locales, sin la labor constructiva de abajo a arriba, ejecutada por los obreros y todos los ciudadanos, la edificación de una nueva vida es imposible».

Los últimos meses de su vida los dedicó Kropotkin a escribir un tratado de Ética, del que sólo concluyó la primera parte (de carácter histórico).

A comienzos de 1921 enfermó de bronconeumonía y el 8 de febrero falleció, siendo sepultado en el monasterio de Novvdévichu, donde estaban las tumbas de sus antepasados.

El pensamiento de Kropotkin comprende tres momentos esenciales: 1) la fundamentación biológico-histórica y la teoría de la ayuda mutua; 2) la ética, que es centro de todo el sistema, ya que se basa en la teoría de la ayuda mutua y sirve, a su vez, de base a las doctrinas sociales y políticas; 3) la doctrina del comunismo anárquico, con todas sus consecuencias (sociales, económicas, políticas, pedagógicas, estéticas, etc.), que constituye la culminación y la meta del pensamiento kropotkiniano.

A diferencia de Bakunin, que tenía una formación predominantemente filosófica, Kropotkin se formó en las disciplinas

científico-naturales. Puede decirse que fue geógrafo y geólogo de profesión y biólogo de afición. En todo caso, nunca se interesó mucho por el idealismo alemán ni mostró gran aprecio por la dialéctica o por la especulación metafísica. La teoría de la evolución de las especies de Darwin constituía, para él, la culminación de la ciencia moderna y la última palabra del pensamiento positivo.

A partir de ella se pueden explicar no sólo todos los fenómenos del mundo viviente sino también todos los hechos de la historia y de la sociedad. Pero he aquí que algunos de los más ilustres continuadores de Darwin, como el ya mencionado Huxley, al insistir en la lucha por la vida como factor único de la evolución, extraen del evolucionismo, cual lógica consecuencia, una justificación del capitalismo y, en general, de la opresión de los débiles y los pobres por los fuertes y los ricos. Esto contradice evidentemente los ideales del socialismo y de un modo muy particular los del comunismo anárquico de Kropotkin. Pero en lugar de rechazar la teoría de la evolución, éste se propone revisar sus fundamentos, y basándose en los estudios previos del zoólogo ruso Kessler y en una gran copia de datos biológicos, antropológicos, históricos, sociológicos, etc., se dedica a demostrar que la lucha por la vida no es el único ni el principal factor de la evolución y que, junto a él, hay otro todavía más importante que es la ayuda mutua, la cual se da universalmente no sólo entre los miembros de un mismo grupo y de una misma especie sino también entre especies diferentes.

De acuerdo con esto, intenta probar que las especies y las sociedades donde mayor vigencia tiene este principio son precisamente las que han logrado mayor fuerza y desarrollo mental. Refiriéndose en especial a las sociedades humanas, sostiene la tesis de que la cultura (arte, poesía, ciencia, etc.) alcanzó en la historia sus más altas cumbres allí donde el poder político y económico llegó a su mínima concentración, es decir, en las pequeñas ciudades de la Grecia clásica y en las comunas y ciudades libres del Medievo. Esto equivale a decir, para Kropotkin, allí donde el principio de la ayuda mutua y de

la libre asociación alcanzó su más elevada expresión.

Este principio constituye, para nuestro pensador, la norma suprema de toda verdadera moral. Cierto es que el hombre se mueve por el principio del placer, pero este motor no es suficiente para explicar la conducta humana. En realidad, lo que el hombre busca, dice Kropotkin siguiendo a Guyau, más que el placer en sí, es la expansión y el máximo florecimiento de su propia vida. Pero esto significa superar el principio hedónico, ya que la vida al expandirse significa generosidad y aun renunciar al placer.

De este modo, una ética que parte de supuestos hedonistas se convierte en ética de la expansión vital y llega a ser la ética que el socialismo necesita. La expansión vital tiene su raíz en la ancestral tendencia a la ayuda mutua y logrará su fruto más alto en la construcción del comunismo anárquico. Ya que toda riqueza es producto de la labor colectiva de todos los hombres del presente y del pasado, resultaría arbitrario e injusto dividirla, reconociendo la propiedad privada en cualquiera de sus sentidos. Lo que se ha producido en común debe seguir siendo siempre propiedad común.

El salariado deberá desaparecer. El principio que regulará toda la actividad económica será: de cada uno según su capacidad; a cada uno según sus necesidades. Pero la sociedad comunista no puede construirse ni podría jamás conservarse mientras exista el Estado. El mero hecho de que exista un gobierno, por más proletario y provisorio que se diga, hace imposible la propiedad común; tiende a constituir una nueva clase y a reconstruir, en provecho de la misma, la propiedad privada o particular; se inclina necesariamente a reconstruir los privilegios de todo orden.

Durante los últimos años de su vida, transcurridos en la URSS, estas convicciones se vieron ya plenamente confirmadas y no fue necesario que Kropotkin sobreviviera hasta alcanzar la era de Stalin para darse cuenta de que la teoría marxista de la dictadura del proletariado conduciría irremediablemente a los bolcheviques a erigir un nuevo e inaudito modelo de totalitarismo, donde el socialismo brillara por su ausencia.

7
EL ANARQUISMO DEL SIGLO XX: ERRICO MALATESTA

Enrique Malatesta no fue sólo, como algunos historiadores han creído, un activo militante, agitador y organizador, sino también uno de los grandes teóricos del anarquismo moderno. Su pensamiento representa una concepción post-positivista y post-materialista del socialismo antiautoritario. Gran amigo y admirador de Kropotkin, se separa de él en varias tesis importantes, tanto en la teoría como en la praxis. Así como en el sabio ruso tuvieron un papel decisivo el positivismo y el materialismo mecanicista de la segunda parte del siglo XIX, en Malatesta influyen las nuevas corrientes filosóficas que surgen a fines de dicho siglo y Comienzos del XX (neoidealismo, neokantismo, etc.).

Enrique Malatesta nació el 14 de diciembre de 1853, en Santa María Capua Vetere, provincia de Caserta, Italia, en el seno de una familia de la pequeña burguesía. Inició en Nápoles estudios de medicina, que no pudo concluir, ocupado como estuvo desde la adolescencia en la actividad revolucionaria. A los diecisiete años se puso en contacto con la Internacional y con los socialistas antiautoritarios que la representaban en Italia. En septiembre de 1872 conoció en Suiza al propio Bakunin, de quien siempre se considerará discípulo. Bajo su inspiración, promovió en 1874, junto con Costa y Cafiero, una insurrección campesina en Apulia. Viajó después a Suiza y a España, con propósitos de agitación, y hasta intentó llegar a Herzegovina para luchar allí, junto con los serbios, contra los turcos. En 1876 intervino en el Octavo Congreso de la Internacional; en abril de 1877 promovió otro intento de revolución popular en Benevento. Después de una prisión de algunos meses, viajó a Egipto, donde a fines de 1878 fue detenido en Alejandría y embarcado para Italia por una supuesta complicidad en el atentado contra el rey Humberto I, pero logró escapar a Marsella y de allí otra vez a Suiza, donde conoció a Kropotkin a comienzos de 1879. De Suiza pasó a Rumania y estuvo en

Braila o Galatz, pero enfermó y se dirigió a Francia, donde permaneció hasta fines de aquel año, dedicado a la propaganda revolucionaria.

Estuvo en Bélgica y en Inglaterra y de regreso a París fue condenado a seis meses de cárcel en la Santé. En Suiza, otra vez detenido el 21 de febrero de 1881, pasó una quincena preso. De allí viajó a Londres, donde permaneció hasta mediados de 1882; en agosto de ese año trató de unirse a las fuerzas de Arabi Pashá que luchaban contra los imperialistas ingleses, pero al fracasar el movimiento decidió volver a Italia, a donde entró por Liorna, en abril de 1883. En Florencia comenzó a publicar *La cuestione sociale* y polemizó con Andrea Costa, entregado al reformismo y al parlamentarismo.

En marzo de 1885, para evitar una nueva condena, huyó a la Argentina, donde fundó sindicatos y promovió la organización del movimiento obrero, no sin encontrar viva oposición por parte de los anarquistas individualistas.

A mediados de 1889, de vuelta a Italia, se empeñó en reunificar los diferentes grupos anarquistas y socialistas revolucionarios, y en octubre comenzó a editar en Niza otro periódico «L'Associazione», aunque a fines de año tuvo que escapar a Londres, requerido por la policía francesa. En 1891 estuvo en el cantón de Tesino, Suiza, donde se fundó el «Partido socialista revolucionario anárquico italiano», que reunía a socialistas revolucionarios del tipo de Cipriani y anarquistas propiamente dichos; realizó después una gira de propaganda por Italia septentrional y a fines de ese año y principios de 1892 estuvo en España, visitando Barcelona, Madrid y Andalucía. En 1893 trató de convertir en huelga general revolucionaria la gran huelga que se produjo en Bélgica en favor del sufragio universal.

En 1894 recorrió la península italiana, de Milán a Sicilia, en campaña de agitación. Durante el año 1895 se dedicó con entusiasmo a la preparación del Congreso Internacional Obrero Socialista, que se realizó en Londres entre el 27 de julio y el 1 de agosto de 1896, y en el cual una ficticia mayoría marxista consiguió expulsar a los anarquistas. En el año 1897 Mala-

testa desarrolló una activa campaña de propaganda en la región italiana de las Marcas y publicó un combativo periódico, «L'Agitazione», en Ancona. Condenado a siete meses de cárcel y luego, ante la generalizada inquietud social, a domicilio coatto en Ustica y Lampedusa, pudo escapar a Inglaterra, desde donde pasó pronto a Estados Unidos.

En ese país fue calurosamente acogido por los militantes y por los obreros de las organizaciones revolucionarias en general, pero no dejó de tener problemas (como en la Argentina), con los individualistas y antiorganizadores, uno de los cuales atentó contra su vida.

En febrero de 1900 estuvo en La Habana, donde el 1 de marzo de ese año pronunció una recordada conferencia sobre Libertad y civilización. Desde Nueva York embarcó pocas semanas más tarde hacia Londres. En esta ciudad permaneció trece años, ganándose la vida como mecánico electricista, dando clases particulares de italiano y francés, estudiando asiduamente para mantenerse al día con el pensamiento científico y filosófico y con la producción literaria europea, pero atento siempre, por encima de todo, a los movimientos sociales.

Durante estos años de existencia relativamente tranquila, sólo interrumpida por algunos cortos viajes al continente europeo, publicó Malatesta varios periódicos, todos de efímera vida («L'Internazionale», 1901; «Lo Sciopero generale», «La Rivoluzione Sociale», 1902; «La Settimana sanguinosa», «Germinal», 1903; «L'Insurrezione», 1905).

En 1907 concurrió al Congreso internacional anarquista de Amsterdam, donde defendió contra los individualistas la necesidad de una organización anarquista. Pero en 1907 y 1908 escribió también (en «Freedom» de Londres y «Le Reveil» de Ginebra) contra la tendencia a identificar el sindicalismo con el anarquismo.

En 1912 se pronunció contra la aventura imperialista de Italia en Trípoli, apoyó activamente la gran huelga de los sastres contra el sweatingsystem y comenzó a escribir una obra teórica que debía titular La revolución social pero que, al parecer, nunca llegó a concluir.

Una nueva situación política le permitió retornar a Italia en 1913. El 8 de junio de aquel año empezó a publicar «Volontá», periódico que seguirá bajo su dirección hasta junio del año siguiente.

Fue ésta una época particularmente activa para Malatesta. En septiembre y octubre participó, junto a diferentes grupos anarquistas y socialistas, en una campaña nacional anticlerical; en abril de 1914 intervino en el Congreso organizado en Roma por el Fascio Comunista Anarchico; en junio fue actor principal de una vasta campaña insurreccional dirigida contra la monarquía de Saboya y contra el Vaticano, en la cual participaban republicanos, socialistas de diferentes tendencias y anarquistas, y que, de no haber sido por la traición de la Confederación General del Trabajo, pudo haberse transformado en huelga general revolucionaria. El fracaso del movimiento lo obligó a volverse a Londres.

Cuando estalló la Primera Guerra Mundial, Malatesta, consecuente con su internacionalismo proletario, se pronunció por la total abstención de la clase obrera y del pueblo en la contienda de los grandes Estados.

En esta ocasión se produjo un doloroso choque con su gran y admirado amigo Kropotkin quien, como dijimos, había tomado partido por Francia e Inglaterra, considerando el carácter imperialista del gobierno alemán y la peligrosidad de su militarismo agresivo. En la revista «Freedom», donde Kropotkin y sus amigos habían defendido el punto de vista proaliado, publicó Malatesta un notable artículo titulado Anarchists have forgotten their principles y pocos meses después, en marzo de 1915, firmó allí mismo, junto con un grupo de conocidos teóricos y militantes, un Manifiesto en el cual repudiaba toda participación en la guerra, en cualquiera de los bandos.

Una vez acabada la guerra, pensó en seguida en volver a Italia. Casi a fines de 1919 logró hacerlo. En febrero de 1920 inició en Milán la publicación de un diario, «Umanitá Nova», que fue no sólo el más importante órgano periodístico por él dirigido sino también uno de los más notables exponentes de la prensa anarquista internacional de todos los tiempos.

En 1920 se produjo la ocupación de numerosas fábricas por parte de los trabajadores. Malatesta tomó parte muy activa en este movimiento y, si no puede decirse que fue su único inspirador, resulta indudable que estuvo entre sus principales ideólogos y animadores. Se trataba, en efecto, de un movimiento eminentemente autogestionario, que respondía mejor que a nada a la concepción anarquista de la Revolución Social.

Ya anciano, Malatesta se mostró por entonces infatigable: daba conferencias, realizaba reuniones públicas, escribía, tenía encuentros secretos con enviados de diversos lugares de la península y del extranjero, etc.

El movimiento fracasó una vez más por la defección de los socialistas reformistas de la Confederación General del Trabajo, que, asustados del rumbo revolucionario del movimiento y temerosos de que se les escapara de las manos el poder burocrático, ordenaron a sus afiliados la desocupación de las fábricas.

Una lucha heroica y desesperada ocupó durante algunos meses la vida de Malatesta antes de la toma del poder por los fascistas y aún al comienzo de la dictadura de Mussolini. «Umanitá Nova» fue clausurada y el propio Malatesta procesado. Sin embargo, todavía entre 1924 y 1926 logró publicar la revista «Pensiero e Volontá» y aún después continuó colaborando, en artículos plenos de fe antifascista, en órganos del exterior, como «Studi Sociali» de Montevideo.

Prisionero en su domicilio y exiliado en su tierra, aislado de sus compatriotas, sólo pudo durante sus últimos años mantener correspondencia con amigos del extranjero, de quienes recibía cierta ayuda económica. El 22 de julio de 1932 murió en Roma.

La obra escrita de Malatesta es muy extensa pero consiste principalmente en artículos publicados en periódicos y revistas. Dejó, sin embargo, algunos folletos de carácter popular y divulgativo, que constituyen verdaderos modelos de la literatura del género por la claridad y concisión unidas a la solidez y profundidad de las ideas. Entre ellos sobresalen los diálogos Entre campesinos (Florencia, 1884), En el café (Ancona, 1887) y En tiempo de elecciones (Londres, 1890).

El pensamiento de Malatesta se diferencia del de Kropotkin (que es el más difundido y aceptado por los anarquistas desde 1890 por lo menos) en varios puntos importantes, aunque no deja de coincidir con él en las tesis esenciales de la filosofía social del anarquismo.

Malatesta no acepta, por empezar, el materialismo mecanicista y evolucionista de Kropotkin, que considera como una forma más del dogmatismo filosófico. No puede mostrarse de acuerdo con la concepción kropotkiniana de la ciencia, que hace de ella el criterio del bien y del mal y el instrumento esencial del progreso moral de la humanidad. Cree, por el contrario, que ella es un arma ambivalente, y que en sí misma no tiene nada que ver con el bien y con el mal. Desde este punto de vista sostiene, también contra Kropotkin, que el anarquismo no puede fundarse sobre la ciencia. Sabe, por lo demás, que las teorías científicas, siempre provisorias e hipotéticas, aunque constituyen un instrumento útil para la investigación no son la verdad. La idea kropotkiniana del anarquismo «científico» es, para Malatesta, un fruto caduco del cientificismo, que tiende a considerar como leyes necesarias lo que sólo es el concepto que cada uno tiene según sus intereses y aspiraciones, de la justicia, el progreso, etc.

Malatesta llega a firmar que cree tan poco en la infalibilidad de la ciencia como en la infalibilidad del Papa. Para él, el anarquismo no es ciencia ni tampoco filosofía (en el sentido de «concepción del mundo») sino un ideal ético y social, propuesto a la voluntad libre de los hombres.

En relación con este concepto surge una segunda diferencia profunda entre Malatesta y Kropotkin. Para el segundo, todo en la naturaleza y en el hombre está determinado y sujeto a las leyes universales y necesarias; para el primero, ni la ética ni la educación, ni la rebelión, ni la propaganda, ni el ideal, ni la revolución tendrían sentido alguno si la voluntad y la conducta del hombre estuvieran predeterminadas. Frente al determinismo mecanicista, la afirmación del libre albedrío se presenta en Malatesta como una exigencia ética y social; más aún, como la ineludible premisa de toda praxis revolucionaria.

Las bases de la ética y del anarquismo no se deben buscar, pues, para él, en las leyes de la naturaleza, como hacía Kropotkin, sino más bien en la lucha del hombre por sobreponerse a ellas.

En consecuencia, Malatesta se aleja también mucho del optimismo de Kropotkin y, sin caer en ningún pesimismo irracionalista, adopta lo que podría llamarse un meliorismo esto es, una fe en la posibilidad que el hombre tiene de mejorar la sociedad y de perfeccionarse a sí mismo. El hombre no es de por sí bueno ni malo, su conducta la determina parcialmente el medio, social y parcialmente queda librada a sus propias y personales decisiones.

Aunque Malatesta coincide con Kropotkin en considerar al comunismo como sistema económico ideal y aunque reconoce la necesidad de liquidar el salariado y la propiedad privada tanto de los medios de producción como del producto mismo, adopta, sin embargo, sobre todo en sus últimos años, una posición menos rígida al respecto. Opina que la revolución social debe dejar sitio para una amplia experimentación técnica y económica y que, una vez realizada, se podrán ensayar diferentes tipos de organización de la producción, desde el cooperativismo y el mutualismo hasta el comunismo.

No se conforma, por otra parte, con las más optimistas previsiones ni con la práctica de «la toma del montón», y adopta una actitud crítica, que es fruto de su larga experiencia y de su atenta observación de los hechos.

Al tratar de la abolición del Estado, Malatesta se pone en guardia frente a quienes piensan que el anarquismo no consiste sino en fragmentar el poder central en una serie de poderes locales. y lo confunden con el mero «cantonalismo». Define, por eso, la anarquía sencillamente como «la vida de un pueblo que se rige sin autoridad, sin gobierno». El gobierno, a su vez, no representa, como la metafísica política sostiene el interés general, sino, por el contrario, el interés particular de grupos y clases contra la mayoría. Sus funciones no sólo tienden a disminuir sino que crecen con el tiempo. Su esencia consiste en el uso monopólico de la violencia (física, económica, intelectual, etc.) sobre el pueblo. Según Malatesta, no hay razón suficiente

alguna de su existencia: quienes lo forman no son en nada superiores a los gobernados y con frecuencia son inferiores a la mayoría de ellos. Históricamente los gobiernos surgen de un hecho de fuerza (guerra, conquista, etc.) o de la imposición por parte de un grupo social (clase, partido, etc.).

En el primer caso se trata de una simple usurpación; en el segundo, del predominio de la minoría sobre la mayoría, lo cual es también usurpación. Aun cuando surge del sufragio universal, el gobierno no representa jamás el interés de toda la sociedad, ya que el sufragio suele ser directa o indirectamente manipulado por las clases dominantes e, inclusive si no lo fuera, el mero hecho de haber sido elegido por una mayoría no garantiza en absoluto que el gobierno sea racional y justo y obre en favor de los intereses comunes. Durante mucho tiempo polemizó Malatesta con diversos sectores de la izquierda italiana (republicanos, socialistas) sobre las elecciones y el parlamentarismo. Jamás transigió con el intento de algunos anarquistas o exanarquistas, que pretendieron valerse del voto y de los cargos electivos para conseguir ciertas ventajas para el socialismo y para las clases explotadas. Veía en ello una de las más peligrosas trampas del sistema y una astucia criminal de la burguesía dominante.

Pero su más encendida polémica fue, en los últimos años de su vida, contra los bolcheviques y contra su interpretación de la revolución y del comunismo. Cuando en un mitin obrero un entusiasta de buena fe lo proclamó «el Lenin italiano», Malatesta rechazó decidida y enfáticamente el título que se le quería adjudicar. El comunismo no es, para él, un resultado fatal del desarrollo de las fuerzas económicas sino el producto de una conciencia generalizada de la solidaridad entre los hombres. La revolución que tiene por meta instaurarlo no consiste en la toma del poder por parte de la clase obrera ni en la implantación de una dictadura del proletariado, sino en la liquidación de todo gobierno y en la toma de posesión (por parte de los grupos de trabajadores) de la tierra y los medios de producción. Por otra parte, la edificación de una sociedad comunista debe concebirse como resultado de un largo proceso

evolutivo (sin que ello excluya la necesidad de la revolución) y no será uniforme ni simultánea. Proceder de golpe y efectuar una serie de cambios estructurales por decreto revolucionario, contando con el predominio de un partido obrero, como han hecho Lenin y los bolcheviques en Rusia, significa equivocar el camino: en tal caso, las masas, habituadas a una secular obediencia, aceptarán la colectivización como una ley impuesta por los nuevos gobernantes, los cuales no teniendo nada que esperar de la libre creación del pueblo se verán obligados a esperarlo todo de sus propios planes y no podrán confiar sino en la burocracia y en la policía. Para Malatesta, «ningún sistema puede ser vital y liberar realmente a la humanidad de la atávica servidumbre, si no es fruto de una libre evolución». Teniendo ante sus ojos la experiencia bolchevique, ya encaminada por los rumbos del stalinismo, escribe en 1929: «Las sociedades humanas, para que sean convivencia de hombres libres que cooperan para el mayor bien de todos, y no conventos o despotismos que se mantienen por la superstición religiosa o la fuerza brutal, no deben resultar de la creación de un hombre o de una secta. Tienen que ser resultado de las necesidades y las voluntades, coincidentes o contrastantes, de todos sus miembros, que aprobando o rechazando, descubren las instituciones que en un momento dado son las mejores posibles y las desarrollan y cambian a medida que cambian las circunstancias y las voluntades.»

Frente al sindicalismo y a la organización obrera, la posición de Malatesta resume la mejor tradición anarquista a la luz de la rica y variada experiencia contemporánea. Por una parte, defiende con rigor la necesidad de que los anarquistas apoyen los sindicatos, de que los creen cuando no existan y trabajen dentro de ellos cuando ya funcionan. En defensa de este punto de vista, que no es sino un aspecto de su concepción orgánica y antiatomista del anarquismo, libra una vigorosa lucha contra los individualistas, enemigos de toda organización. Por otra parte, sin embargo, debe oponerse también a quienes pretenden identificar sindicalismo y anarquismo, reduciendo el contenido y las metas de éste a las de aquél. Malatesta tiene plena

conciencia de que la actividad de los sindicatos es de por sí reivindicativa y reformista, y aunque no niega la licitud y la necesidad de la lucha por el salario, por las condiciones de trabajo, por la duración de la jornada, etc., advierte la necesaria inclinación de los puros sindicalistas al oportunismo, al conformismo social y a la constitución de círculos cerrados para la defensa de intereses particulares: «Justamente porque estoy convencido de que los sindicatos pueden y deben ejercer una función utilísima, y quizá necesaria, en el tránsito de la sociedad actual a la sociedad igualitaria, querría que se los juzgara en su justo valor y que se tuviese siempre presente su natural tendencia a transformarse en corporaciones cerradas que únicamente se proponen los intereses egoístas de la categoría o, peor aún, sólo de los agremiados; así podremos combatir mejor tal tendencia e impedir que los sindicatos se transformen en órganos conservadores.»

No disponemos de espacio para tratar de otros pensadores anarquistas del siglo XX. Baste mencionar, en Rusia, al máximo exponente del anarquismo cristiano, el gran novelista León Tolstoi; en Alemania a Rudolf Rocker, continuador de Kropotkin y autor de un monumental tratado de filosofia social: *Nacionalismo y cultura*, y a Gustav Landauer, que, en sus libros *La revolución* e *Incitación al socialismo*, se convierte en el teórico de la revolución permanente, concebida como lucha del Espíritu contra el Estado; en España, Ricardo Mella, más cercano a Malatesta y Landauer que a los teóricos del siglo XIX; en Francia, a Emile Armand, quien en su Iniciación individualista anarquista y en otros muchos escritos defiende puntos de vista análogos, aunque no idénticos, a los de Stirner; en Gran Bretaña, a Herbert Read, que desarrolla originales teorías estéticas y pedagógicas en *La educación por el arte*, Anarquismo y poesía, etc.; a los hermanos Flores Magón, en México; a Rafael Barret, en Paraguay; a González Pacheco, en Argentina; a José Oiticica, en Brasil.

Quizá no será superfluo recordar algunos nombres de pensadores y escritores contemporáneos que pueden considerarse anarquistas en el sentido tradicional del término, como Paul

Goodman, Noam Chomsky, etc., o en un sentido más lato, como Rudi Dutschke, Bernd Rabehl, Daniel Cohn Bendit, etc.

Conviene, por último, hacer notar que algunos de los más importantes filósofos de nuestro siglo, desde perspectivas muy diferentes, han manifestado posiciones afines a las del anarquismo y en ciertos casos se han identificado con sus doctrinas e ideales básicos (Bertrand Rusell, Martin Buber, Albert Camus, Jean P. Sartre, Simone Weil, Krishnamurti, etc.).

Es frecuente entre los historiadores y sociólogos que se ocupan hoy del anarquismo afirmar que éste representa una ideología del pasado. Si con ello se quiere decir simplemente que tal ideología logró su máxima influencia en el pueblo y en el movimiento obrero a fines del siglo XIX y durante la primera década del XX, nada podemos objetar. Pero si ese juicio implica la idea de que el anarquismo es algo muerto y esencialmente inadecuado al mundo del presente, si pretende que él no puede interpretar ni cambiar la sociedad de hoy, creemos que constituye un notorio error. Frente a la grave crisis (teórica y práctica) del marxismo, que se debate entre un stalinismo más o menos vergonzante y una socialdemocracia que suele renegar de su pasado, el anarquismo representa, más bien, la ideología del futuro. Clases, grupos y sectores oprimidos del primero, del segundo y del tercer mundo no tienen, al parecer, ninguna otra salida revolucionaria. Aunque habrá que convenir en que este «anarquismo» del futuro (nutrido de ecologismo, de pacifismo, de feminismo, de antiburocratismo y, también, de lo más vivo del marxismo, fundado en una nueva y más profunda crítica del Estado) diferirá bastante, en la forma y aun en el fondo, del anarquismo clásico.